

Krakauer, Hugo
Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants



Diltheys Stellung zur eoretischen Philosophie Kants.

---

naugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

iedrich-Alexanders-Universität Erlangen

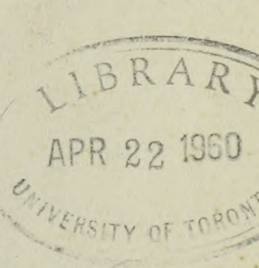
vorgelegt

von

Hugo Krakauer

aus Nikolsburg.

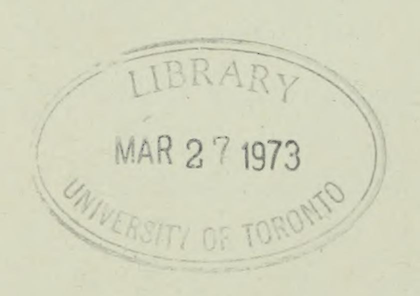
Tag der mündlichen Prüfung 2. November 1912.



Breslau.

Buchdruckerei von Leopold Freund.

1913.


LIBRARY
MAR 27 1973
UNIVERSITY OF TORONTO

Meiner Mutter

und

dem Andenken meines Vaters.

Inhaltsverzeichnis.

Verzeichnis der zitierten Werke.

W. Dilthey:

Leben Schleiermachers. I. Berlin. 1870.

Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. Leipzig. 1883.

Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. Rede, gehalten zur Feier des Stiftungsfesttages der militärärztlichen Bildungsanstalten am 2. August 1886. Leipzig. 1886.

Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1890.

Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. ib. 1894.

Beiträge zum Studium der Individualität. ib. 1896.

Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Archiv für Geschichte der Philosophie. 1898.

Die Entstehung der Hermeneutik. (Aus den „Philosophischen Abhandlungen“ Christoph Sigwart zu seinem 70. Geburtstag 28. März 1900 gewidmet). Tübingen, Freiburg i. B. u. Leipzig. 1900.

Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin. Akad. der Wissenschaften. 1905.

Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. I. ib. 1910.

Das Wesen der Philosophie. Die Kultur der Gegenwart Herausg. von Hinneberg. Teil I, Abteilung 6. Systematische Philosophie. Berlin und Leipzig. 1907.

W. Dilthey:

Das Erlebnis und die Dichtung. Leipzig. 1910. III. Aufl.

R. Falckenberg:

Geschichte der neueren Philosophie im Grundriss dargestellt von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. 6. Aufl. 1908.

Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede zur Feier der hundertjährigen Wiederkehr des Todestages des Philosophen im Auftrage des Akademischen Senats der K. B. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen den 12. Februar 1904 gehalten in der Aula der Universität. 2. Aufl. Leipzig. 1907.

H. Ebbinghaus:

Erklärende und beschreibende Psychologie. Zeitschrift für Physiologie und Psychologie der Sinnesorgane. 1896.

R. Hoenigswald:

Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre. Kantstudien. 1908.

Husserl:

Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos I.

H. Leser:

Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Leipzig. 1911.

H. Rickert:

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Leipzig und Tübingen. 1902.

Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. II. Aufl. Tübingen und Leipzig. 1904.

A. Riehl:

Der philosophische Kritizimus. Geschichte und System. II. Aufl. des ersten Bandes. Leipzig. 1908.

W. Windelband:

Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos I. (1910—11).

Es mag gleich am Beginne dieser Betrachtung gesagt sein: Wer W. Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants behandeln will, der würde fehl gehen, wollte er zerstreute Bemerkungen und gelegentliche Kritik in seinen Werken sammeln und mosaikartig zusammenfügen. Wohl wäre dies eine Arbeit fleissigen Sammelns, denn zahlreich sind die Stellen, wo sich Dilthey über Kant ausspricht, ja, man kann wohl sagen, dass es vielleicht keine Schrift von Dilthey gibt, in der er sich nicht mit Kant, wenn auch nur kurz, auseinandersetzte. Allein, losgelöst vom ganzen Systeme Diltheys, wäre diese Arbeit ein Stückwerk und ohne Klarheit, denn sie ermangelte der inneren Begründung.

Ist es doch gerade Diltheys Eigenart, dass uns an jedem Punkte des Systems seine ganze Lehre vor Augen tritt, seine mächtige Persönlichkeit sich offenbart. Ja, Diltheys ganze, reiche Persönlichkeit bildet das Rückgrat aller seiner Schriften. Deshalb könnte unsere Frage auch lauten: „Wie musste sich W. Dilthey kraft seiner Eigenart, kraft seines ureigensten Wesens zu Kant verhalten?“ Und um so eher könnte unsere Frage so lauten, als sich Dilthey eben in seinem ureigensten Wesen bewusst in vollem Gegensatz fühlte zu Kant. Deshalb will diese Arbeit zunächst Dilthey schildern, aus seinen Werken soll uns seine Lehre, seine Persönlichkeit erstehen, und dann wird sich uns das Verständnis aufschliessen für seine Beurteilung Kants.

I.

Diltheys Erkenntnistheorie.

Zwei Seelen wohnen in Diltheys Brust, sie ringen miteinander, oft scheinen sie sich das Gleichgewicht zu halten, und doch gewinnt schliesslich immer die eine den Sieg: die zwei Seelen sind die beiden Richtungen philosophischen Arbeitens: die eine zielt auf die Sicherheit des Wissens, die Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse, die andere will den „Genius des Lebens selber zur Rede stellen" und sich aus der Tiefe der Selbstbesinnung und Verinnerlichung den Sinn des Lebens aufschliessen. Intellekt und schöpferischer Wille, theoretische Grundlegung und künstlerisches Verstehen — das sind die beiden Mächte, die in Diltheys Inneren um die Herrschaft kämpfen, und es ist kein Zweifel, dass in Dilthey geniale Intuition die stärkere ist. Ist doch für ihn „die grosse Tatsache des Lebens" der Ausgangspunkt der Philosophie.[1]) Dilthey ist überzeugt, dass der Mensch als Philosoph nicht nur Intellekt ist, sondern viel mehr.

Seine Philosophie ist ein Protest gegen die Mechanisierung der Welt, wie sie durch die nüchtern mathematische Verstandesarbeit der Naturwissenschaft zu drohen scheint; sie verlangt vor allem die Anerkennung der Persönlichkeit, ihr Studium. Das Leben selbst soll dem Intellekt Einhalt gebieten, der an der Rationalisierung der Welt arbeitet. Die Individualität soll die Welt und ihre Erscheinungen e r l e b e n, v e r s t e h e n, anstatt dass abstrakte Theorien das ganze Sein in tote Punkte, Atome auflösen, die sich ewig im Raume bewegen. Das ist die Stimmung, die Ueberzeugung, die Dilthey beherrscht, wenn er sagt: „[2])Und zwar liegt für unser

---

[1]) Dilthey, „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften". Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1910. S. 61.

[2]) Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften. S. 114.

Anschauen in allem Menschlichen ein Interesse nicht des Vorstellens allein, sondern des Gemütes, der Mitempfindung, des Enthusiasmus“.

Versetzen wir uns nun durch nachfolgende Erwägung mit einem Male in den Mittelpunkt des Dilthey'schen Ideenkreises:[1]) Man könnte sagen, so ungefähr führt Dilthey aus, dass in allen wissenschaftlichen Arbeiten zwei grosse Tendenzen zur Geltung gelangen.

Der Mensch findet sich zunächst bestimmt von der Natur. Die auf der räumlichen Erstreckung beruhende Weltvorstellung ist der ursprüngliche Sitz aller Erkenntnis von Gleichförmigkeiten und wir sind von Anfang an darauf angewiesen, mit diesen zu rechnen. Diese Gesetze können nur gefunden werden, indem der Erlebnischarakter unserer Eindrücke von der Natur, das lebendige Gefühl, in dem wir sie geniessen, immer mehr zurücktritt hinter das abstrakte Auffassen derselben nach den Relationen von Raum, Zeit, Masse und Bewegung. Alle diese Momente wirken zusammen, dass der Mensch sich selbst ausschaltet, um aus seinen Eindrücken diesen grossen Gegenstand: Natur als eine Ordnung nach Gesetzen zu konstruieren. Sie wird dann dem Menschen zum Zentrum der Wirklichkeit.

Aber derselbe Mensch wendet sich dann von ihr rückwärts zum Leben — zu sich selbst. Dieser Rückgang des Menschen in das Erlebnis, in das Leben, in welchem allein Bedeutung, Wert und Zweck auftritt, ist die andere grosse Tendenz, welche die wissenschaftliche Arbeit bestimmt. Ein zweites Zentrum entsteht. Alles was der Menschheit begegnet, was sie erschafft und was sie handelt, erhält nun hier eine Einheit. Von dem sinnlich in der Menschengeschichte Gegebenen geht hier das Verstehen in das zurück, was nie in die Sinne fällt und doch in diesem Aeusseren sich auswirkt und sich ausdrückt.

Und wie jene erste Tendenz dahin zielt, den psychischen Zusammenhang selbst in der Sprache des naturwissenschaftlichen Denkens und unter den Begriffen desselben durch seine Methoden aufzufassen und so gleichsam sich selber zu entfremden, so äussert sich nun diese zweite in der Rückbeziehung des sinnlich äusseren Verlaufs am menschlichen Geschehen auf etwas, was nicht in die Sinne fällt. In den

---

[1]) Dilthey, Der Aufbau . . . . Sitzungsberichte 1910, S. 7—12.

Geisteswissenschaften nun herrscht ein solches Verhalten des Geistes, durch welches im Unterschiede von den Naturwissenschaften der Gegenstand der Geisteswissenschaften gebildet wird: die Menschheit, sofern sie nicht in Wahrnehmung und Erkennen aufgefasst wird, ist ihr Gegenstand, also sofern menschliche Zustände erlebt werden, sofern Lebensäusserungen zum Ausdruck gelangen und sofern diese Ausdrücke verstanden werden.

So sehen wir: die Naturwissenschaft ist dem Geiste eigentlich ein Fremdes, ein Abwesendes, und erst in dem Erlebnis, in der lebendigen Imagination ist die eigentliche und höchste Leistung des Seelenlebens gegenwärtig. Die Geschichte erfassen, die Gesellschaft begreifen, das ist unsere Welt. „[1])Die Tatbestände der Gesellschaft sind uns von innen verständlich, wir können sie in uns auf Grund der Wahrnehmung unserer eigenen Zustände nachbilden und mit Liebe und Hass, leidenschaftlicher Freude, mit dem ganzen Spiel unserer Affekte begleiten wir anschauend die Vorstellung der geschichtlichen Welt. Die Natur ist stumm. Nur die Macht unserer Imagination ergiesst einen Schimmer von Leben und Innerlichkeit über sie. Denn sofern wir ein mit ihr in Wechselwirkung stehendes System von körperlichen Elementen sind, begleitet kein inneres Gewahrwerden das Spiel dieser Wechselwirkung. Die Natur ist uns fremd, denn sie ist uns immer nur ein Aussen und kein Inneres. Die Gesellschaft, die Geschichte ist unsere Welt.“ Das Zentrum aber dieser geschichtlich-gesellschaftlichen Welt und somit der Geisteswissenschaften ist: die menschliche Natur. „[2])Mich führte die historisch-psychologische Beschäftigung mit dem ganzen Menschen dahin, diesen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollend-fühlend-vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe zu Grunde zu legen,“ und folgendes ist die Methode: „[3])Jeden Bestandteil des gegenwärtigen abstrakten, wissenschaftlichen Denkens halte ich an die ganze Menschennatur, wie Erfahrung, Studium der Sprache und der Geschichte sie erweisen, und suche ihren Zusammenhang. Und so ergibt sich: die wichtigsten Bestandteile unseres Bildes und unserer

---

[1]) Dilthey, Einl. S. 45, 46.

[2]) ib. S. 483.

[3]) ib. S. XVII.

Erkenntnis der Wirklichkeit, wie eben persönliche Lebenseinheit, Aussenwelt, Individuum ausser uns, ihr Leben in der Zeit und ihre Wechselwirkung — sie alle können aus dieser ganzen Menschennatur erklärt werden, deren realer Lebensprozess am Wollen, Fühlen und Vorstellen nur seine verschiedenen Seiten hat."

Warum aber ist es so nötig, nicht den Menschen als vorstellendes und kühl erkennendes Wesen, sondern den Menschen in der Totalität seiner sämtlichen Gemütskräfte der Untersuchung zu Grunde zu legen? Die Antwort hierauf ist der Schwerpunkt der Dilthey'schen Philosophie, der Angelpunkt seiner Weltanschauung überhaupt. Wir haben sie bereits berührt und versuchen sie nun durch folgende wichtige Stelle klar zu legen: „[1])Die Auffassung und Erkenntnis der Aussenwelt ist nur möglich durch die Herstellung eines äusseren Zusammenhangs von Beziehungen, durch welche den Tatsachen ihr Platz im System der Erfahrungen nach dem Satz vom Grunde bestimmt wird. Isoliert, als eigene Realität, kann ein Gegenstand nicht betrachtet werden, sondern nur eingeordnet in den Zusammenhang, in welchem er im Bewustsein kraft seiner Einheit steht, relativ. In der inneren Erfahrung aber, in dem unmittelbaren Erlebnis bin ich mir direkt gegenwärtig. Das, dessen ich inne werde, ist als Zustand meiner selbst nicht relativ, wie ein äusserer Gegenstand. Wirkliche Realität ist es, was ich erlebe, und deshalb als Tatsache des Bewustseins für mich da, weil ich desselben inne werde. Unser Hoffen und Trachten, unser Wünschen und Wollen, diese innere Welt ist als solche die Sache selber".

Dieser Unterschied in der Bewertung der äusseren und der inneren Erfahrung ist so wichtig, dass es notwendig erscheint, ihn näher zu beleuchten. [2])Die Tatbestände der Erfahrungswissenschaften sind phänomenaler Art, und der Komplex der Bedingungen ihrer Denkbarkeit ist immer nur relative Wahrheit d. h., sie bezeichnen keine Realität, sondern sie sind nur entia rationis, „Gedankendinge". Deshalb spricht Dilthey an manchen Stellen geradezu von einer Inferiorität der Naturwissenschaften den Geisteswissenschaften gegenüber, die eben den Vorzug haben, dass ihr

---

[1]) ib. S. 499—502.
[2]) ib. S. 513—517.

Gegenstand „die Sache selbst" ist. Hier nun befindet sich Dilthey auf seinem ureigensten Gebiet, das ist sein zentrales Problem, welches er immer wieder ergreift und von den verschiedensten Gesichtspunkten aus zu begründen sucht. Die Naturwissenschaft „zerschlägt" „zersplittert"[1]) die gesamte Wirklichkeit, indem sie sie in unendlich viel Atome auflöst, und unterlegt ihr dann künstlich einen Zusammenhang durch Verbindung abstrakter Begriffe: so ergänzt die Naturwissenschaft die Phänomene durch ein willkürlich Hinzugedachtes und dem Geiste gleichsam Fremdes. In diesem Sinne bezeichnen eben ihre Ergebnisse nur eine relative Wahrheit.

Wie anders dort, wo der Gegenstand der Untersuchung die menschliche Natur selber ist, ihr unmittelbares Erleben: in den Geisteswissenschaften! Wenn Dilthey eine erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften ankündigt, so meint er damit immer ein Verfahren, das sich grundsätzlich von der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung unterscheidet. Denn in den Geisteswissenschaften sind nach Dilthey die Objekte nicht phänomenal gegeben sondern Realitäten und damit hängt zusammen, dass ihre Methode nicht wie in der Naturwissenschaft die Aufstellung abstrakter Gesetze sondern das unmittelbare Erleben und das „Nachverstehen" ist; und mit der ganzen Lebendigkeit seiner plastischen Sprache schildert er das immer wieder. Er geht vom Erlebnis aus, von Realität zu Realität; es ist ein immer tiefer sich Einbohren in die geschichtliche Wirklichkeit, ein immer mehr aus ihr Herausholen, immer weiter sich über sie Verbreiten. Denn über die Wahrheit kann der Mensch nur in der Geschichte Aufschluss bekommen. „[2])Durch eine Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse dringt das Verstehen in die fremden Lebensäusserungen. Und seltsam! So mächtig ist die Kraft des ursprünglichsten Erlebens, dass hier auch die Natur fast zu einem Bestandteil der Geschichte wird, denn sie wirkt und erfährt Wirkungen. Zwar ist auch das eigentliche Reich der Geschichte ein äusseres; doch die Töne, welche das Musikstück bilden, die Leinwand auf der gemalt ist, der Gerichtssaal, in dem Recht gesprochen wird, haben nur ihr Material in der Natur; jede

[1]) ib. S. 36.

[2]) Dilthey, „Der Aufbau . . . Sitzungsber. 1910. S. 46—47.

geisteswissenschaftliche Operation dagegen, die mit solchen äusseren Tatbeständen vorgenommen wird, hat es allein mit dem Sinn und der Bedeutung zu tun, die sie durch das Wirken des Geistes erhalten haben; sie dient dem Verstehen, das diese Bedeutung diesen Sinn erfasst."

Hier ergiebt es sich für Dilthey klar, das dies Verstehen als ein nur den Geisteswissenschaften eigentümliches Verhalten des Subjekts zum Objekt die Verhaltungsweise, die Methode der Geisteswissenschaften sein müsse, und Dilthey fordert das Verfahren des Verstehens um so intensiver, als in ihm zum Ausdruck kommt, dass „[1])das Aeussere, das ihren Gegenstand ausmacht, sich von dem Gegenstand der Naturwissenschaften durchaus unterscheidet. Lebensverhältnisse kommen hier zum Ausdruck, und durch den beständigen Austausch mit dem Erleben und Verstehen Anderer ist mir ihre objektive Geltung garantiert. Endlich die Begriffe, die allgemeinen Urteile, die generellen Theorieen sind Abkömmlinge vom Erleben und Verstehen. Und wie in diesem die Totalität unseres Lebens immer gegenwärtig ist, so klingt die Fülle des Lebens auch in den abstrakten Sätzen der Wissenschaft nach". „[1])In den Adern des erkennenden Subjekts, das Locke, Hume und Kant „konstruierte", rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denktätigkeit" tadelt Dilthey und bezeichnet es als „[2])eine tiefe erkenntnistheoretische Wahrheit", wenn Augustin fordert, dass der Geist sich nicht durch einen Denkvorgang zu erkennen suche, „welcher Fantasiebilder äusserer Objekte benutzt", vielmehr: soll der Geist sich nicht wie etwas Fremdes suchen, sondern „die Intention des Willens auf sich selber richten".

Es ist in diesem Zusammenhange erwähnenswert und interessant, wie Dilthey Sokrates beurteilt.[3]) „Sokrates liess die Möglichkeit eines festen Punktes für die Welterkenntnis fallen; er fand dagegen einen solchen für das Handeln, nämlich in den sittlichen Begriffen. Dass im Innern, im Innewerden der feste Punkt für alle Erkenntnis auch der objektiven Welt liegt, dieser Gedanke liegt selbst ausserhalb des Gesichtskreises des Sokrates. Wohl ist für Dilthey die Selbst-

[1]) Dilthey, Einl. S. XVI, XVII.

[2]) ib. S. 332.

[3]) ib. S. 284.

besinnung des Sokrates „[1])der tiefste Punkt, den der griechische Mensch in dem Rückgang auf die wahre Positivität erreichte", aber „sie ist „nur" der Rückgang in den Erkenntnisgrund des Wissens, und daher entspringt aus ihr bei Plato und Aristoteles — fast wundert man sich, dass Dilthey nicht auch hier sagt: „nur" — Logik als Wissenschaftslehre".

In Augustin findet Dilthey zuerst die Selbstbesinnung aufgehen, die von der des Sokrates und der Sokratiker durchaus verschieden ist. Hier endlich wird die Welt als Phänomen des Bewusstseins gefasst, geht in dem Selbstbewusstsein eine mächtige Realität auf, das dem Menschen das Wesen seiner selbst erschliesst, vor allem wird darin das Wesen Gottes aufgefasst.

Allein Dilthey selber empfand, dass diese Methode: die Selbstbesinnung im Erlebnis ohne wissenschaftliche Fundierung nichts wäre als geniale Intuition etwa von grossem künstlerischem Werte. Hier zeigt sich auch klar, wie sehr sich doch in ihm das Streben nach Sicherheit und Allgemeinheit der Erkenntnis regt. Deshalb ist es notwendig, darzulegen, wie Dilthey mit dialektischer Schärfe und mit grossem Reichtum psychologisch tiefer Gedankenwendungen seinem Verfahren eine wissenschaftliche Gewandung zu geben sucht, um die „Dunkelheit des Erlebnisses zu verdeutlichen".

Wieder muss gesagt werden: nicht begriffliches Verfahren bildet hier die Grundlage, sondern: Innewerden eines psychischen Zustandes in seiner Ganzheit und Wiederfinden desselben im Nacherleben. „[2])Hier wo wir in unserem Selbstbewusstsein unseres Subjekts und seiner Selbständigkeit gewiss sind, ja, die Kräfte kennen, die seinen prädikativen Bestimmungen zu Grunde liegen, sehen wir, dass diese anderer Beschaffenheit sind, als die der Naturwissenschaften. Uebrig bleibt — der Mensch, und wir suchen in sein Zentrum zu dringen: ich kann es zwar nicht erkennen, aber verstehen".

In seiner Schrift: „[3])Die Entstehung der Hermeneutik" insbesondere und auch in seiner Abhandlung „Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften" finden wir darüber Aufschluss, wie Dilthey es sich denkt, dass das unmittelbare subjektive Erleben zur Allgemeingült gkeit

---

[1]) ib. S. 224.

[2]) ib. S. 328, 487.

[3]) Dilthey, die Entstehung der Hermeneutik. 1900. S. 202.

des Verstehens erhoben werden kann. Zwar sagt Dilthey selbst: „Verstehen wird nur Sprachdenkmalen gegenüber zu einer Auslegung, welche allgemeine Gültigkeit[1]) erreicht." Dies geschieht durch eine „kunstmässige Ausbildung des Vorgangs vom Verstehen und eine Analyse der inneren Erfahrung, der Produktion des Dichters." Meisterhaft hat Dilthey selber diese Methode zur Geltung gebracht in seinem Werke „Das Erlebnis und die Dichtung", III. Aufl. 1910, wo er die Gestalten Lessing, Goethe, Novalis und Hölderlin in lebendigster Darstellung und gleichsam als Helden ihrer Zeit vor Augen führt.

Aber die innere Erfahrung, in der ich meine eigenen Zustände inne werde, kann mir doch für sich nicht einmal meine eigene Individualität zum Bewusstsein bringen. Erst in der Vergleichung meiner selbst mit Anderen mache ich ja die Erfahrung des Individuellen in mir: wie kann nun ein individuell gestaltetes Bewusstsein durch Nachbildung eine fremde, ganz anders geartete Individualität zu objektiver Erkenntnis bringen? Was ist das für ein Vorgang, der „scheinbar so fremdartig zwischen die anderen Prozesse der Erkenntnis tritt?" Wir nennen diesen Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von aussen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: „Verstehen", lautet Diltheys Antwort wiederum. Von diesem Verstehen kann ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht werden, wenn die Lebensäusserung fixiert ist und wir so immer wieder zu ihr zurückkehren können. Denn die Natur des Verstehens beruht auf der Gemeinschaftlichkeit der Menschen auf Grund einer allgemeinen Menschennatur.[2]) Alle individuellen Unterschiede sind nur graduelle Seelenvorgänge. Indem das Verstehen sich seines Individualitätscharakters entäussernd, seine Lebendigkeit „gleichsam probierend" in ein historisches Milieu versetzt,[3])

[1]) Als Anmerkung möchten wir hier anfügen, was Dilthey selbst als zentrale Schwierigkeit, theoretische Grenze aller Hermeneutik empfindet: „aus den einzelnen Worten und deren Verbindungen soll das Ganze eines Werkes verstanden werden, und doch setzt das volle Verständnis des Einzelnen das Ganze schon voraus: so bleibt alles Verstehen immer nur relativ und kann nie vollendet werden: individuum est ineffabile". (Hermeneutik S. 201.) Hier kommt auch die Zwiespältigkeit in Diltheys eigenem Wesen zum Ausdruck.

[2]) ib. S. 201.

[3]) Dilthey, „Der Aufbau . . . . . . Sitzungsber. 1910. S. 75—76.

vermag es von hier aus momentan die einen Seelenvorgänge zu betonen und zu verstärken, die anderen zurücktreten zu lassen und so eine Nachbildung fremden Lebens bei sich herbeizuführen". „Das Erlebnis ist freilich nur ein Wissen von einem Einmaligen, das Verstehen erst hebt die Beschränkung des Individualerlebens auf, wie es sich andererseits dann wieder gleichsam rückwirkend mit ganzer Frische aufs Erlebnis bezieht. Erlebnis und Verstehen bedingen sich wechselseitig, und so entsteht eine „allmähliche Aufklärung", die Dunkelheit des Erlebnisses wird verdeutlicht, die Fehler, die aus der engen Auffassung entspringen, werden verbessert".

Hier ist nun für Dilthey ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht gegenüber „dem beständigen Einbruch romantischer Subjektivität in das Gebiet der Interpretation geistiger Lebensäusserungen".

Es sei gestattet, hier eine der schönsten Stellen[1]) zu zitieren, wo Dilthey sein Verfahren des Verstehens auf die Stufe der Allgemeingültigkeit erheben will, und wo er den Vorgang des Verstehens bei sich selber in hinreissend schönen Gedanken und Worten schildert. Es sei dies gleichzeitig eine Probe Dilthey'scher Arbeitsart und Gestaltungskraft: Dilthey fragt: „Was geschieht nun, wenn das Erlebnis Gegenstand meiner Reflexion wird? Ich liege Nachts wachend, ich sorge um die Möglichkeit, begonnene Arbeiten in meinem Alter zu vollenden, ich überlege, was zu tun sei; in diesem Erlebnis ist ein struktureller Bewusstseinszusammenhang; ein gegenständliches Auffassen bildet seine Grundlage, auf diesem beruht seine Stellungnahme als Sorge und als Leiden über den gegenständlich aufgefassten Tatbestand, als Streben über ihn hinauszugelangen. Und alles das ist für mich in diesem Strukturzusammenhang da. Ich bringe den Zustand zu distinguierendem Bewusstsein. Ich hebe das strukturell Bezogene heraus, isoliere es. Alles, was ich so heraushebe, ist im Erlebnis selbst enthalten und wird so nur aufgeklärt. Nun aber wird mein Auffassen vom Erlebnis selbst auf Grund der in ihm enthaltenen Momente zu Erlebnissen fortgezogen, welche im Verlauf des Lebens, wenn auch durch lange Zeiträume getrennt, strukturell mit solchen Momenten verbunden waren; ich weiss von meinen Arbeiten durch eine frühere Musterung, damit stehen in weiter Ferne der Vergangenheit die Vorgänge in Beziehung, in denen diese Arbeiten entstanden. Ein anderes Moment

[1]) ib. S. 70—71.

leitet in die Zukunft; das Daliegende wird noch unberechenbare Arbeit von mir verlangen, ich bin besorgt darüber, ich richte mich innerlich auf die Leistung ein. All dies über, von und auf, alle diese Beziehungen des Erlebten auf Erinnertes und ebenso auf Zukünftiges zieht mich fort — rückwärts und vorwärts. Das Fortgezogenwerden in dieser Reihe beruht auf der Forderung immer neuer Glieder, die das „Durcherleben" verlangt. Dabei kann auch ein aus der Gefühlsmacht des Erlebens hinzutretendes Interesse mitwirken. Es ist ein Fortgezogenwerden, keine Volition, am wenigsten ein abstraktes „Wissenwollen". In der Reihe, die so entsteht, ist das Vergangene, wie das Zukünftige möglichst transzendent. Aber beides, Vergangenes und Zukünftiges sind auf das Erlebnis bezogen in einer Reihe, welche durch solche Beziehungen zu einem Ganzen sich gliedert. Jedes Vergangene ist, da seine Erinnerung Wiedererkennen einschliesst, strukturell als Abbildung auf ein ehemaliges Erlebnis bezogen. Das künftig Mögliche ist ebenfalls mit der Reihe durch den von ihr bestimmten Umkreis von Möglichkeiten verbunden. So entsteht in diesem Vorgang die Anschauung des psychischen Zusammenhangs in der Zeit, der den Lebensverlauf ausmacht. In diesem Lebensverlauf ist jedes einzelne Erlebnis auf ein Ganzes bezogen. Dieser Erlebniszusammenhang ist nicht eine Summe oder ein Inbegriff aufeinanderfolgender Momente, sondern eine durch Beziehungen, die alle Teile verbinden, konstruierte Einheit; von dem Gegenwärtigen aus, durchlaufen wir rückwärts eine Reihe von Erinnerungen bis dahin, wo unser kleines, ungefestigtes, ungestaltetes Selbst sich in der Dämmerung verliert, und wir dringen vorwärts von dieser Gegenwart zu Möglichkeiten, die in ihr angelegt sind und vage Dimensionen einnehmen". — Hier nimmt uns Dilthey gefangen, mit dem Zauberfeuer seiner Phantasie leuchtet er in die geheimste Tiefe des Ich, offenbart er die zarten Regungen des Gemüts. So schildert er uns Schleiermacher, so zeigt er uns Hegel; wie ein Prophet führt er uns seine Gestalten vor, blickt hinaus über alle Schranken der eigenen Zeit in vergangene Kulturen, deren Kraft nimmt er in sich auf, deren Zauber geniesst er nach.

Nur ein auf die Leistung des Verstehens gebautes „[1])historisches Bewusstsein" ermöglicht dem Menschen ein

[1]) Dilthey, die Entstehung der Hermeneutik, S. 187—189.

richtiges Verhältnis zur wissenschaftlichen Untersuchung. „Historischer Kritizismus", das ist Diltheys Forderung. „[1])Wir verstehen, indem wir aus unserem eigenen tiefen Leben dem Staube der Vergangenheit Leben und Atem wiedergeben". Es bedarf gleichsam der Versetzung unseres Selbst von einem Standort auf den anderen. „[1])Die allgemeine psychologische Bedingung hierfür ist immer in der Phantasie vorhanden; aber erst wenn der geschichtliche Fortgang an den tiefsten Punkten, an welchen ein Fortrücken stattfindet, von der Phantasie erlebt wird, entsteht ein gründliches Verständnis der geschichtlichen Entwickelung. Als in einem Paulus in den Kämpfen des Gewissens das jüdische Gesetz, das heidnische Weltbewusstsein und der Christenglaube aneinanderstiessen, als zwei lebendige Erfahrungen im innersten Verstehen aneinandergehalten wurden und zwar von der Erfahrung des lebendigen Gottes aus: da waren in diesem Bewusstsein eine grosse geschichtliche Vergangenheit und eine grosse geschichtliche Gegenwart zusammen gegenwärtig, beide in ihrer tiefsten religiösen Grundlage erfasst, ein innerer Uebergang wurde erlebt, und so ging das volle Bewusstsein von einer geschichtlichen Entwicklung des ganzen Seelenlebens auf. Denn nur, was in dem Reichtum des Gemüts nacherlebt wird von den Tatsächlichkeiten der Geschichte, wird verstanden. Und in dem Masse als das Erleben in die tiefe, zentrale Grundlage der Kultur hinabreicht, vermittelt es dies Verständnis; wenn wir auch alle nur teilweise verstehen, was vergangen ist. Die höchste Lebendigkeit der Phantasie, der grösste vitale Reichtum des Inneren reichen nicht aus, wo nicht das Seelenleben selber in diesem Sinne geschichtlich ist".

Das historische Bewusstsein, das Dilthey hier fordert, ist wesensverwandt, wenn nicht identisch mit jenem Begriff, den wir öfters bei Dilthey erwähnt finden, zum erstenmale aber in völliger Klarheit in Diltheys Rede: „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn". Es ist der Begriff: „Der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens". „[2])Es ist die höchste Leistung des Seelenlebens, den erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens wirken zu lassen auf die gerade im

---

[1]) Dilthey, Einleitung S. 320.

[2]) Dilthey, Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn. 1886. S. 12—16.

Blickpunkt des Bewusstseins befindlichen Wahrnehmungen, Vorstellungen und Zustände und ihn zu verwerten für die Vorgänge an den zur Zeit bewussten Vorstellungen, Gefühlen und Antrieben. Er ist zugleich der regulierende Apparat, welcher die Eindrücke, Vorstellungen und Gefühle in der Anpassung an die Wirklichkeit erhält". Dilthey führt dies nun folgendermassen aus:

Der erworbene Zusammenhang des Seelenlebens umfasst unsere Vorstellungen, die in unseren Gefühlen gegebenen Wertbestimmungen und die in unserem Willen entstehenden Zwecke. Er besteht nicht nur in den Inhalten, sondern auch in den Verbindungen zwischen ihnen, die erlebt und erfahren und dann in den Zusammenhang des Seelenlebens eingeordnet werden. Eine Struktur gliedert in jedem von uns dies Ganze: sie wird erfahren, besessen, wirkt und ist doch unbewusst. Ihre Bestandteile und Verbindungen sind nicht deutlich getrennt, sind nicht unterscheidbar herausgehoben: und doch sind die im Bewusstsein befindlichen Vorstellungen Zustände zu diesem Zusammenhange orientiert, an ihm bestimmt und begründet. Dunkel, wie wir ihn besitzen, beherrscht er Affekte und Eindrücke: so wirkt dieser erworbene Zusammenhang des Seelenlebens in einer sehr feinen und doch kraftvollen Weise regulierend. Er erhält das feste Verhältnis zu der ganzen erarbeiteten Einsicht in die Wirklichkeit."

Das sind die Prinzipien der Erkenntnis im System Diltheys. „[1]Von der Grundleistung des Verstehens ab sind Erleben, Nacherleben und allgemeine Wahrheiten verbunden." [2]Die Möglichkeit allgemeingültiger Auslegung auf Grundlage der Analyse des Verstehens verbürgt den Nachweis der Möglichkeit und Grenzen allgemeingültiger Erkenntnis in den Geisteswissenschaften.

Allein hierin sieht Dilthey nicht nur die Grundlage aller Erkenntnis: sein eigentliches Problem, das Rätsel des Lebens selber, scheint hier der Lösung nahe gebracht: „[3]Erfassen wir alle Leistungen des Verstehens, so tut sich ihm gegenüber der Subjektivität des Erlebnisses die Objektivierung des Lebens auf. Die Objektivation des Lebens ist:

---

[1]) Dilthey, Sitzungsber. 1910. S. 77, „Der Aufbau . . . . .

[2]) Dilthey, Die Entstehung der Hermeneutik, S. 191.

[3]) Dilthey, Sitzungsber. 1910. S. 77 „Der Aufbau . . . . .

seine Manifestation in der Sinnenwelt, die einzelne Lebensäusserung, sofern in ihr ein Gemeinsames, Gemeinsamkeit den sich Aeussernden und den Verstehenden verbindet." Doch auch hier bleibt Dilthey nicht stehen. Von der allgemeinen, beschreibenden Psychologie, die das Gleichförmige und Gleichartige im Seelenleben der ganzen Menschheit erfasst, schreitet er fort zur vergleichenden Psychologie: sie sucht die individuellen Differenzen, die Abstufungen der Unterschiede und die Verwandschaften einer wissenschaftlichen Behandlung zu unterwerfen, und Dilthey ist überzeugt, nun das Problem von der grössten Bedeutung ergriffen zu haben: das Problem der Individualität. Durch vergleichende Abstraktion will Dilthey nun beschreiben, welche Prozesse bei der Bildung von bestimmten typischen Grundformen der Individualität wirksam sind.[1])

Von den Prinzipien der Dilthey'schen Erkenntnistheorie aus, die, wie wir sahen, auf der inneren Erfahrung, dem Erleben und Verstehen aufgebaut sind, erschliesst sich uns nun auch das Verständnis für Diltheys Stellung zum Problem der Gegebenheit der Aussenwelt, der Realität der äusseren Wirklichkeit. Er nennt dieses Problem „das hartnäckigste aller Rätsel". Schon in der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" deutet er die Lösung an. „[2])Dem blossen Vorstellen bleibt die Aussenwelt immer nur Phänomen, dagegen in unserem ganzen wollend-fühlend-vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äussere Wirklichkeit, d. h. ein von uns unabhängiges Anderes, ganz abgesehen von seinen räumlichen Bestimmungen, gegeben; sonach als Leben, nicht als blosses Vorstellen: wir wissen von dieser Aussenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluss entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkungen und Ursache selber nur Abstraktionen aus dem Leben unseres Willens: so erweitert sich der Horizont der Erfahrung, die zunächst nur von unseren eigenen inneren Zuständen Kunde zu geben schien; mit unserer Lebenseinheit zugleich ist uns eine Aussenwelt gegeben". „[3])Da nun, was für uns da ist, vermöge dieser inneren Erfahrung besteht, so liegen in

---

[1]) Dilthey, Beiträge zum Studium der Individualität. Sitzungsber. 1896.
[2]) Dilthey, Einleitung XVIII.
[3]) Dilthey, Einleitung, S. 11.

dieser Wissenschaft von der inneren Erfahrung die Prinzipien unseres Erkennens, welche darüber bestimmen, wiefern Natur für uns existieren kann". In einem späteren Werke[1] legt er seinen Standpunkt ausführlich dar. Das Transsubjektive ist dem Willen und nicht dem Verstande gegeben; denn wer überhaupt die Realität der Aussenwelt beweisen will, der muss „[2]durch Verstandesschlüsse vermittelst des Begriffs der Ursache in das Jenseits des Bewusstseins hinübergreifen." „[3]Wie vermöchte man aber von dem festen Boden des Selbst aus vermittelst des Begriffs der Ursache eine Brücke hinüber zu dem Jenseit des Bewusstseins zu schlagen?" „[4]So wird denn diese Welt des Scheins zu einer Welt des Trugs . . . . . man sieht, wie unwahrscheinlich eine solche Annahme ist; man braucht sie nur auszubilden, um sie zu verwerfen. — Aber — allgemeingültig widerlegen kann sie niemand!" Allein hier gibt es eben nichts zu beweisen fährt Dilthey fort, denn nicht dem Verstande, sondern dem Willen ist die Aussenwelt gegeben. Sie übt einen Druck auf den Willen aus. Wir erfahren Hemmung und Widerstand, und in dieser Erfahrung ist uns, wenn auch nicht immer bewusst, die Kraft gegenwärtig, die auf den Willen wirkt. Der Willensimpuls erzeugt willkürliche Bewegung, erfährt dann Druck und Hemmung. Also ist eben der Wille im Subjekt das Wesentliche, dasjenige, was dem Objekte unmittelbar zugewandt ist.

Dilthey will in seiner späteren Abhandlung[5] den erkenntnistheoretischen Standpunkt seiner früheren Werke eingehend begründen und behandelt auch das Problem der Realität der Aussenwelt erneut und im Bereiche der Dilthey'schen Problemstellung in zweifellos vertiefter Form. Das Prinzip aber bleibt dasselbe, und da wir später gerade auf dieses Problem werden eingehen müssen, sei hier nur das Ergebnis der dortigen Betrachtung erwähnt: „[6]Die Erfassung dessen, was ist, der Wirklichkeit, ist der teleologische Zusammenhang aller Erlebnisse des gegenständlichen Auffassens in einem Stufenreich von Leistungen, durch welche der Gegenstand „repräsentiert" wird."

---

[1]) Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht. Sitzungsberichte 1890.

[2]) ib. S. 1012. — [3]) ib. 1016. — [4]) ib. 1020.

[5]) Dilthey, „Der Aufbau . . . . . Sitzungsber. 1910.

[6]) ib. S. 59.

II.

Kritik der Erkenntnistheorie Diltheys.

Wir haben versucht, die Grundzüge der Dilthey'schen Erkenntnistheorie klar zu legen und wenden uns nunmehr der Kritik derselben zu. Im Verlaufe der folgenden Betrachtung wird sich ergeben, dass sich zu unserem Vorhaben als die geeigneten Führer jene unverlierbaren Gedanken des Kantischen Kritizismus erweisen, die nach unserer Ueberzeugung den Lebensnerv unserer gesamten philosophischen Kultur bilden. Haben wir dann so zur Erkenntnistheorie Diltheys Stellung genommen, so wird sich uns fast von selbst unser Standpunkt zur Beurteilung Kants durch Dilthey ergeben.

Wir haben bereits kurz von Diltheys eigenartiger Psychologie, die er die „einfach beschreibende und zergliedernde" oder kurz die deskriptive nennt, gesprochen. Wir haben uns hier nicht mit Dilteys Psychologie zu beschäftigen, obwohl ja auch sie wie gewissermassen alles bei Dilthey mit seiner Erkenntnistheorie innerlich zusammenhängt. Aber gerade Diltheys Psychologie kann als klassisches Beispiel gelten für ein markantes Charakteristikum der Wesensart und Denkweise Diltheys, das wir als den Grundfehler in seiner Philosophie bezeichnen zu müssen glauben: Dilthey geht nicht von logischen Erwägungen aus.

Bei dem Bestreben Diltheys, Geschichtswissenschaft und Psychologie unter den Begriff der Geisteswissenschaft zu bringen, kam eine ganz unzureichende Bestimmung des Begriffs der Psychologie zustande. Freilich hat Dilthey recht, wenn er sagt, dass die Hypothesen der naturwissenschaftlichen Psychologie, die abstrakten Begriffe einer allgemeinen, erklärenden Theorie des Seelenlebens zu inhaltsarm sind, um dem Historiker wesentliche Dienste zu leisten. [1]

---

[1]) Anmerkung. Und allein darauf kam es Dilthey an, was H. Ebbinghaus in seiner heftigen Polemik gegen die Psychologie Diltheys ganz übersehen hat. (H. Ebbinghaus: Erklärende und beschreibende Psychologie. Zeitschrift für Physiologie und Psychologie der Sinnesorgane. 1896)

Freilich hat Dilthey recht, wenn er sagt, dass in den Werken der Historiker und Dichter ein „Verständnis" des Menschen zu finden sei, hinter welchem alle erklärende Psychologie weit zurückbleibt. Allein ist diese Art von Psychologie, wie wir sie in den Reflexionen der Historiker und Schriftsteller treffen, überhaupt noch eine systematische Wissenschaft, ist sie überhaupt noch Psychologie?

Dilthey freilich fordert sie in dem Bestreben, der Geschichte eine deskriptive Psychologie als Grundwissenschaft unterzulegen, wobei er eben nicht von logischen Gesichtspunkten ausging, als er das Verhältnis dieser beiden Wissenschaften bestimmte.

Dilthey verlangt von der einfach beschreibenden Psychologie, dass sie „[1]das Verstehen des unmittelbar gegebenen, inneren Seelenzusammenhangs als feste und unmittelbare, sichere Grundlage ihrer Wissenschaft annehme und von da fortschreite zum Verständnis der allgemeinen Menschennatur". Allein es ist ernstlich zu bestreiten, dass dies wissenschaftliche Psychologie sei, sondern das sind vielmehr spezifisch künstlerische Erwägungen. Lesen wir doch bei Dilthey selbst: „[2]Die Geschichtsschreibung war uns eine Kunst, weil in ihr, wie in der Phantasie des Künstlers selber, das Allgemeine in dem Besonderen angeschaut, noch nicht durch Abstraktion von ihm gesondert und für sich dargestellt wird, das erst in der Theorie geschieht". Es sei gestattet, hier Rickert anzuführen, der ebenfalls die Naturwissenschaft auf ihrem Eroberungszug in das Gebiet der anderen Wissenschaften in die Schranken weist. „[3]Mit ihren Theorieen kann und will die wissenschaftliche Psychologie den Menschen gar nicht „verstehen", wenn unter Verstehen ein sich Hineinfühlen und Hineinleben in das Seelenleben gemeint ist: denn das Nacherleben und Verstehen und die Unterordnug unter ein System allgemeiner Begriffe sind zwei geistige Prozesse, die einander ausschliessen".

---

[1]) Dilthey, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Sitzungsber. 1894.

[2]) Dilthey, Einl. S. 59.

[3]) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1902. S. 541.

Wohl wird sowohl der Historiker als auch der Theoretiker Psychologe genannt, aber beide Male in verschiedener Bedeutung. Im ersten Falle ist ein Mensch bezeichnet, der, ausgerüstet mit der Gabe genialer Intuition, fähig ist, individuelle psychische Vorgänge nachzuerleben; im anderem Falle ein Mensch, der auf Theorieen über seelische Vorgänge ausgeht, und allgemeine, psychologische Begriffe zu bilden vermag.

Ebenfalls von nicht logischen Erwägungen aus sagte Dilthey: „[1]Die grosse Tatsache des Lebens ist für uns nicht nur der Ausgangspunkt der Geisteswissenschaften, sondern auch der Philosophie". „[2]Nur durch die Beziehungen auf die lebendige Tatsache der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit, nicht aber durch ihre Beziehung auf eine allgemeine Wissenschaft ist den Wissenschaften ihre Stelle bestimmt".

So sehen wir: Dilthey fasst alles geschichtlich auf, selbst die Begriffsbestimmung der Philosophie und der Methodologie der Wissenschaften. Ja selbst Begriffe wie Kausalität und Substanz verlieren bei Dilthey ihren logischen Ursprung: aus der „[3]Totalität der Gemütskräfte", „[4]aus dem Erlebnis des Selbstbewusstseins und der Anpassung dieses Erlebnisses an die äusseren Erfahrungen" leitet er sie ab. Denn „[5]was die grossen inhaltlichen Tatsachen des Geistes in ihrem Wesen enthalten, das sagt uns nur die Geschichte".

Der Standpunkt den Dilthey in solchen und ähnlichen schon angeführten Sätzen einnimmt, ist als Historizismus zu bezeichnen. Der wissenschaftliche Mensch müsse kraft seines „historischen Bewusstseins" an die Untersuchung gehen und den „erworbenen Zusammenhang des Seelenlebens" auf sein Objekt wirken lassen. Das ist nichts anderes als historische Betrachtungsweise auf allen Gebieten, das bedeutet, den Historiker zum Theoretiker machen, das führt bewusst dazu, die logische Bedeutung einer Erscheinung zu erklären durch historische Entwickelung.

Wir setzen diesem Relativismus Diltheys ein klassisches Wort Riehls entgegen: „[6]Die Philosophie eines Wissensgebietes erstreckt sich so weit als der apriorische

[1]) Dilthey, „Der Aufbau . . . . . Sitzungsber. 1910. S. 61.
[2]) Dilthey, Einleitung S. 49.
[3]) ib. S. 510.
[4]) ib. S. 10.
[5]) ib. S. 342.
[6]) Riehl, Philos. Kritic. I. 2. Aufl. S. 217.

Teil der Erkenntnis auf diesem Gebiete reicht." Und wir fügen hinzu: Die historische Unhaltbarkeit einer Geisteshaltung als Tatsache hat gar nichts zu tun mit der Unhaltbarkeit im Sinne der Gültigkeit. Historizismus ist zu überwinden durch die theoretische Begründung der Wissenschaft. „[1])Das Geistesleben der Menschen „verstehen" ist ein grosses, schönes Unternehmen, aber leider kann auch dieses „Verstehen" uns nicht helfen und darf nicht verwechselt werden mit philosophischem Wissen" sagt Husserl. Leben wir uns durch vertiefte Intuition ein in die Einheit des Geisteslebens, so können wir die in ihm waltenden Motivationen nachfühlen und damit das Wesen und die Entwickelung einer jeweiligen Geistesgestaltung „verstehen". In dieser Art wird uns alles Historische „verständlich", „erklärlich" und in dieser Art kann auch die Kunst, die Religion erforscht werden. „[2])Empirische Geisteswissenschaft aber kann daher ihrem Wesen, ihrer Methode nach überhaupt nicht wissenschaftlich entscheiden, weder im positiven, noch im negativen Sinne, ob zwischen historischer oder gültiger Philosophie zu entscheiden ist. Denn historische Tatsachen der Entwickelung, auch allgemeinste der Entwickelungsart (wie Dilthey sie bewunderungswürdig aufweist) mögen Gründe, gute Gründe sein; aber historische Gründe können nur historische Folgen ergeben. Aus Tatsachen Ideen, sei es begründen oder widerlegen zu wollen, ist ganz unmöglich." Windelband sagt:[3]) Eine Philosophie der Kultur, welche sich das Verständnis der geschichtlich vorgefundenen oder gegebenen Kultur — nicht einen Entwurf geforderter oder aufgegebener Kultur — zur Aufgabe setzt, muss wohl bedacht sein, dass ihr die genetischen Untersuchungen psychologischer Analyse, soziologischer Vergleichung und historischer Entwickelung lediglich als Materialien für die Aufdeckung der Grundstruktur dienen, die alle kulturellen Tätigkeiten in dem zeitlosen, überempirischen Wesen der Vernunft selbst haben. Handelt es sich also um eine wirkliche Philosophie der Kultur, so müssen ihre Gründe im innersten Wesen aller Vernunftbetätigung aufgezeigt werden. „Denn philosophisches Verständnis beginnt erst hinter der psychologischen oder historischen Feststellung des tatsächlichen

---

[1]) Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos, I. S. 336.
[2]) ib. S. 325—326.
[3]) Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos I. S. 186—187.

Bestandes und beantwortet die quaestio iuris nach keinen anderen Gesichtspunkten als denen der immanenten, sachlichen Notwendigkeit. „Das aber," fährt Windelband fort — und wir möchten es an dieser Stelle nur angedeutet haben — „ist m. E. Kants kritische Methode und die Grundauffassung, die sich daraus für das Verständnis aller Kulturfunktionen ergibt, ist der transzendentale Idealismus."

Gehen wir nun zu der Kritik einiger spezieller Probleme der Erkenntnistheorie Diltheys über.

Dilthey sagt:[2]) „Die isolierte Philosophie des Geistes ist ein Gespenst; die Sonderung der philosophischen Betrachtungsweise der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit von der positiven ist die verderbliche Erbschaft der Metaphysik." Dieser inhaltsschwere Satz wird uns jetzt nicht mehr in Verwunderung setzen, denn er ist nur die Konsequenz des Historizismus Diltheys.

„Die isolierte Philosophie des Geistes ist ein Gespenst." Wie sehr ist doch hier das wahre Wesen der Philosophie verkannt. Der Philosophie, die nichts anderes ist als das Wissen vom Wissen, die, wie sie gar keinen praktischen Wert hat, doch gerade deshalb einen höchsten Wert darstellt, weil sie eben eigenkräftig, eigenwertig und nur um ihrer selbstwillen da ist, dieser Philosophie — ist hier von Dilthey das Todesurteil gesprochen! Er nennt sie ein Gespenst, einseitige intellektualistische Auffassung! Dilthey ist der Fanatiker des Antiintellektualismus gleich Henri Bergson, mit dem er viel gemein hat. Denn Dilthey will den theoretischen Menschen überhaupt nicht isoliert betrachten, und das können wir eben nicht zugeben, dass nicht nur der erkennende, sondern der „ganze Mensch in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte" der Untersuchung der Erkenntnis zu Grunde gelegt werden müsse. Ausserordentlich klar und schlagend spricht sich darüber Rickert aus:[2]) „Es mag dagegen nichts einzuwenden sein, solange es sich nur um die psychologische Genesis der Begriffe handelt. Mit dieser psychologischen Genesis aber haben wir es gar nicht zu tun. In der Erkenntnistheorie kommt der Begriff des Erkennens und die Objektivität seiner Leistungen in Frage, und da ist es durchaus notwendig, das erkennende Subjekt zu isolieren und abgesondert zu behandeln.

---

[1]) Dilthey, Einleitung S. 142.

[2]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. S. 108.

Es schadet nichts, wenn in seinen Adern nicht ‚wirkliches Blut‘, sondern nur ‚der verdünnte Saft von Vernunft als blosser Denktätigkeit‘ rinnt. Wir wollen ja nur das Wesen des Denkens in seiner Fähigkeit zur Objektivität kennen lernen.“ Dilthey aber sieht nur sein Problem, die Individualität des Menschen zu verstehen, wie wir wissen durch die Analyse der „inneren Erfahrung“. Wie aber ist dies möglich? In der „inneren Erfahrung“ fallen ja alle unsere ganz verschiedenartigen, geistigen Betätigungsweisen zusammen, wissenschaftliche d. h. logische und religiöse d. h. gefühlsmässige! Welches nun ist das Prinzig der Einteilung, der Trennung der Elemente „der inneren Erfahrung“ nach ihrer logischen Valenz? Dilthey bleibt uns die Antwort schuldig. Statt dessen schreibt er der inneren Erfahrung einen höheren Grad von Realität zu, er erklärt sie für die „Sache selber“. Und so skeptisch Dilthey war in bezug auf die Gegebenheit der Gegenstände der Naturwissenschaft, so dogmatisch verfährt er hier. Mit welchem Recht? Wodurch legitimiert sich das „Verstehen“, das „Erleben“ als das alleinberechtigte Erkenntnisprinzip? Dadurch, dass es die unmittelbar zugängliche, wahre Wirklichkeit ist. Aber wer verbürgt uns, dass die unmittelbare auch die wahre Wirklichkeit ist? Das Erlebnis. Aus diesem Zirkel vermag Dilthey nicht zu entrinnen, weil er den Begriff der Wahrheit überhaupt in seinem Wesen falsch fasst, da er ihn mit unmittelbarer Wirklichkeit identifiziert, da er das unmittelbare, individuelle Erfahrungserlebnis ins erkennende Urteil aufnahm. Allein es besteht ein grundsätzlicher Gegensatz, eine Feindschaft, ein Antagonismus zwischen dem Urteil, sofern es Wahrheit und Notwendigkeit geben will, und zwischen der unmittelbaren, konkreten Tatsächlichkeit. Diese kann gar nicht in die Erkenntnis eingehen. Denn diese Erfahrung ist in ihrer Unmittelbarkeit zu reich, zu mannigfaltig; wenn wir sie wollen, bekommen wir das Chaos. Das Erlebnis muss als solches jeden Anspruch auf Allgemeingültigkeit einbüssen. Im Urteil aber liegt die Tendenz zu objektiver, allgemeiner Wahrheit. Wir müssten also überhaupt auf das Urteil verzichten, wir dürften dann nicht mehr urteilen, sondern wie Kratylus nur mit dem Finger auf das Erlebnis hindeuten! Nein! Die Unterschlagung dieser unmittelbaren Erfahrung ist notwendig, eine Verarbeitung, eine Vergewaltigung der Wirklichkeit muss

vorgenommen werden. Nur was von der Wirklichkeit in den „Begriff" eingeht, das ist wahr und nicht die Wirklichkeit. Wir vermissen bei dem Antirationalismus Diltheys die Einsicht, dass Anschauungen ohne Begriffe blind seien, dass daher das absolut Unbegriffliche nicht einmal als „gegeben", als „individuell", als „wirklich" bezeichnet werden darf, weil alle diese Attribute schon logische Bestimmungen sind. „[1])In allem, was wir für gegeben erachten, steckt schon unsere Vernunftarbeit, und nur darauf beruht unser Erkenntnisrecht auf die Dinge, dass wir sie für uns erst schaffen." „[1])Die Welt, die wir erleben, müssen wir uns erst „zu eigen machen", sie ist unsere „Tat". Das eben ist die unverlierbare Wahrheit, die Kants Transzendental-Philosophie uns geoffenbart, dass schon in dem, was wir als gegeben hinzunehmen gewohnt sind, so bald es sich als wissenschaftliche Erfahrung darstellt, eine Synthesis nach den Gesetzen des „Bewusstseins überhaupt" vorliegt. „[1])Freilich sind wir dabei nicht als Individuen tätig, ja nicht einmal als Exemplare unserer Gattung, sondern als Träger übergreifender, sachlich in sich begründeter Vernunftfunktionen tätig. Sie allein bestimmen die Gegenstände." Am wenigsten aber gewinnt die Philosophie ihre verlorene Unmittelbarkeit wieder durch die fast romantische Forderung, psychologische, erkenntnistheoretische und künstlerische Tendenzen zu einem einzigen, unwissenschaftlichen Erfassen, Begreifen und Nachverstehen zusammenzumengen. Denn indem Dilthey Erkenntnistheorie mit künstlerischem Verstehen verschmilzt, betrachtet er die zu erforschenden Begriffe von vornherein sub specie individui und nicht unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt. Der Begriff der „inneren Erfahrung" wird so von Dilthey zum ungeprüften, dogmatisch einfach hingenommenen a priori in seinen Untersuchungen.

Da dieser Begrift der „inneren Erfahrung" in der Erkennistheorie Diltheys eine solch fundamentale Rolle spielt, ist es für unseren Zweck wichtig, zu sehen, welche Bedeutung er in der Philosophie wirklich hat. Und da lesen wir denn bei Riehl:[2]) „Die innere Erfahrung hat vor der äusseren in Bezug auf die Festigkeit und die Evidenz ihrer Grundlagen nichts voraus, wohl aber steht sie ihr in Bezug auf die Anwendbarkeit

[1]) Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos, I. S. 188.

[2]) Riehl, Philos. Kritic. I. S. 381.

der allgemeinen Erfahrungsgrundsätze bei weitem nach. ...... Die Gegenstände der inneren Erfahrung sind gleich den Objekten der äusseren: Erscheinungen. Alles, was durch Sinne, d. i. durch Affektion empfangen wird, ist Erscheinung, ein Satz, der beinahe einer analytischen Definition gleichkommt". Dieselbe Einheitsfunktion des Denkens bestimmt die innere Erfahrung, welche das Objekt der äusseren bestimmt. Die Erscheinungen der gegenständlichen Wirklichkeit haben mit den Erscheinungen des eigenen Inneren die Form des Denkens gemein. Aeussere und innere Erfahrung sind daher durch die formale Einheit des Denkens ursprünglich verknüpft und Teile einer Alles befassenden Erfahrung. „[1]Kant ist der erste, der den Phänomenalismus auch auf die Innenwelt übertrug. Auch die innere Erfahrung ist schon durch ihre Form, die Zeit, sinnlich bedingte Erfahrung, auch sie gibt uns ihre Objekte: die Zustände und die Tätigkeiten unseres empirischen Selbst nur in der Erscheinung zu erkennen". „Dies heisst aber nicht, wie Kant gelegentlich verstanden oder missverstanden wurde" (siehe Dilthey, das Leben Schleiermachers, I. S. 103), „Berkeley überbieten und auch die eigene Existenz zu blossem Scheine herabsetzen; es heisst Berkeley überwinden, dessen im Grunde einziges Argument für die Nichtwirklichkeit der Aussenwelt die vermeintliche Unmittelbarkeit der inneren Erfahrung im Gegensatze zur äusseren, durch unsere Vorstellungen vermittelten gebildet hatte". Das ist wörtlich ganz Diltheys eigenste und für sein System grundlegendste Ansicht. „[1]Dagegen zeigte Kant, dass die innere Erfahrung an Unmittelbarkeit nichts vor der äusseren voraus hat".

Aus diesen Gedankenzusammenhängen ergibt sich auch schon, wie wir uns zu Diltheys Ansicht über die Gegebenheit der äusseren Wirklichkeit zu stellen haben. Bekanntlich ist nach Dilthey die Aussenwelt nicht dem Verstande, sondern dem „ganzen Menschen" insbesondere dem Willen gegeben, der durch sie Hemmungen und Widerstand erfährt. Ueber den Begriff der unmittelbaren Gegebenheit haben wir bereits gesagt, dass er philosophisch unhaltbar sei, dass vielmehr in dem ursprünglichsten Gegebensein, dem Urstoff des Erlebnisses, wie er auch genannt wurde, transzendentallogische Funktionen wirksam sind, damit er überhaupt als „gegeben" anzusehen sei.

---

[1]) ib. S. 478.

Dass Dilthey hier dem Willen eine massgebende Rolle zuschreibt, lässt nur abermals jenem Grundzug in Diltheys Wesensart hervortreten, der ihn verleitet, nicht von logischen sondern von psychologischen Gesichtspunkten auszugehen. Mit Recht sagt daher Rickert:[1] „Die Hervorhebung der Tatsache, dass wir eine von unserem Willen unabhängige Wirklichkeit erleben, ist eine im erkenntnistheoretischen Zusammenhange unerlaubte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Wir suchen ja doch nur nach dem Begriff des Erkennens und können daher auch nur nach dem vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand fragen. Was soll uns da der Hinweis auf den „ganzen Menschen", der will und gehemmt wird? Von diesem ganzen Menschen müssen wir, wenn wir die Leistungen des Erkennens verstehen wollen, absehen und den erkennenden Menschen zu isolieren versuchen. Falls dies nur begrifflich möglich sein sollte, so macht dies keinen Unterschied für eine Untersuchung, die allein nach dem Begriff des Erkennens fragt".

Das eben ist für Dilthey unmöglich: den kühl erkennenden, theoretischen Menschen zu isolieren. Er sagt:[2] „Der Mensch als eine der Geschichte voraufgehende Tatsache ist eine Fiction der genetischen Erklärung; derjenige Mensch, den gesunde analytische Wissenschaft zum Objekt hat, ist das Individuum als ein Bestandteil der Gesellschaft." Und daraus schliesst Dilthey, dass es ein nur erkennendes Subjekt überhaupt nicht gibt. „[3]Allein es lässt sich gar nicht bestreiten, dass der Mensch sich zeitweise gar wohl nur erkennend zu verhalten und sich dann vollkommen dessen bewusst zu sein vermag", sagt Rickert. „Wenn das zeitweise rein erkennende Subjekt eine Abstraktion wäre, so würden ja theoretische Urteile, d. h. Behauptungen, die weiter nichts als wahr sein wollen, gar nicht möglich sein." Diesen Wesenszug der Philosophie, Ideal der Wissenschaftlichkeit selber zu sein, bei der Aufstellung ihrer Sätze sich frei zu halten von allen gefühlmässigen, subjetiven Einflüssen, hat Dilthey nicht in sich aufgenommen. Er verbleibt im Gefühl der Imagination des Lebens. So bezeichnet er, was dem Zweifel als unantastbar zurückbleibt, als Leben. Hierin drückt sich seine Natur im Unterschiede

[1] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. S. 62, 63
[2] Dilthey, Einleitung. S. 39.
[3] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. S. 65.

eines Kant aus. Dilthey möchte aussprechen, was in dem Lebensdrang, von welchem seine gewaltige Natur bewegt ist, enthalten ist, und sein universales Wissen und seine Gestaltungskraft taten seinem Bedürfnis Genüge, die Individualität grosser Männer, ihr inneres Schicksal vor unseren Augen lebendig werden zu lassen. In ungebundener, ursprünglichster Geistesverfassung geht er an seine Probleme: er hat immer erlebt, gelebt, was er gedacht hat. Er ringt, das innere, dunkle Leben in seinen wesenhaften Zügen auszudrücken. Endlich kehren seine Schriften immer wieder zum Nachempfinden und Grübeln über Seelenzustände zurück und wollen tiefsinnig eindringen in den Zusammenhang der psychischen Tatsachen und belauschen den Rhythmus des geistigen Lebens.

Aber dieser genialen Gewalt des Erlebens hält nicht Schritt das wissenschaftliche Denken. Ja Dilthey fühlte dies wohl selbst, wenn er einmal sagt:[1]) „Denn nie wird das Erkennen, welches in den Wissenschaften tätig ist, des ursprünglichsten Erlebens Herr, das in dem unmittelbaren Wissen, dem Gemüte gegenwärtig ist". Nur hat Dilthey nicht daraus die in der Wissenschaft einzig mögliche Konsequenz gezogen, dass demnach Erlebnis mit Wissenschaft nichts zu tun habe. Was so entstand, war kein System; vielleicht eine Möglichkeit vertiefter, künstlerischer Weltbetrachtung. Und es kann auch nichts anderes sein; denn von der Wissenschaft eben befürchtet Dilthey ja — grundlos — sie wolle das, was wir im Leben besitzen, durch den Verstand „in einen Zusammenhang ganz durchsichtiger Begriffe auflösen." Dilthey befürchtet ja eben in seiner antirationalistischen Geistesverfassung die „rein äusserliche Betrachtungsweise der Wissenschaft"; und deshalb fordert er „den ganzen Menschen", das Verhältnis auch seines Gemüts zum Objekt. Auf dem Boden der Wissenschaft bedeutet das aber nur eine ganz unrechtmässige Vermehrung der gegebenen Daten, wie wir sahen und keine neue Methode der Erkenntnistheorie.

[1]) Dilthey, Einleitung, S. 171.

III.

Diltheys Stellungnahme zur theoretischen Philosophie Kants.

Wir haben bis nun Diltheys Versuch, eine Erkenntnistheorie zu begründen, dargestellt und an ihr Kritik geübt. Und wenn wir auch noch nicht ein einziges mal eines der zahlreichen Urteile, die Dilthey über Kant gefällt hat, angeführt haben, so ergaben sich uns dennoch Kantische Ideen als die führenden Gedanken, die wir zur Kritik der Dilthey'schen Erkenntnistheorie benötigten. Schon daraus können wir die Verschiedenheit dieser beiden Persönlichkeiten erkennen. Und wirklich! In seinem ganzen Wesen fühlte sich Dilthey Kant entgegengesetzt, wenn er auch an vielen Stellen mit höchster Achtung von Kants Kritizismus spricht. Wiederum erkennen wir hier in Diltheys eigener Gedankenwelt jene beiden Richtungen, die diesen Denker beherrschen: die Tendenz nach Allgemeinheit und Systematisierung des Wissens, dann aber jene mächtige, geniale nach Individualitätserfassung ringende, künstlerische Geisteshaltung, die immer wieder das entscheidende Wort spricht. So möchten wir auf Dilthey selber den Satz anwenden, mit dem er Hegels Gesinnung Kant gegenüber charakterisiert hat![1] Er hat „Kant gegenüber eine Stimmung, die eigen gemischt ist aus Ehrfurcht und aus tiefer Abneigung."

Dilthey unterlässt es nie, „jene Neuentdeckung Kants zu rühmen, dass nämlich, was die Erfahrung erst begründen soll, nicht wieder aus der Erfahrung abgeleitet werden, ein Produkt der Erfahrung sein könne. Allein die Mittel, die Kants neues System aufbauten, seien unkritische gewesen. Und wenn wir im Grossen Diltheys eigene Stellungnahme zum Kantischen Erkenntnisproblem und seiner Lösung kennzeichnen wollen, so führen wir am besten jene wichtige Stelle an, wo Dilthey sagt:[2] „Nicht die Annahme eines starren apriori unseres

[1]) Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, Sitzungsber. 1905. S. 60.

[2]) Dilthey, Einl. XIII.

Erkenntnisvermögens, sondern allein Entwickelungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, kann die Fragen beantworten, die wir an alle Philosophie zu richten haben.“ Und sein Hauptwerk beschliesst Dilthey mit den Worten:[1]) „Jener psychologische Standpunkt muss erreicht werden, welcher nicht von der Abstraktion einer isolierten Intelligenz, sondern von dem Ganzen der Tatsachen des Bewusstseins aus das Problem der Erkenntnis aufzulösen unternimmt. Denn in Kant vollzog sich nur die Selbstzersetzung der Abstraktionen, welche die von uns geschilderte Metaphysik geschaffen hat; nun gilt es, die Wirklichkeit des Lebens unbefangen gewahr zu werden und von ihr ausgehend, festzustellen . . . . .“ Allein wenn wir sehen, wie wenig hier Dilthey wiederum von logischen Erwägungen ausgeht und wie sehr er auch in seiner Beurteilung Kants vom Historizismus beherrscht ist, und wenn wir auch nicht versäumen wollen, dies gebührend zu betonen, um daran einen Wertmesser der Richtigkeit von Diltheys Stellungnahme zu Kant zu haben: so dürfen wir uns keineswegs verhehlen, dass Dilthey schwere, ernstzunehmende Vorwürfe gegen Kants System erhebt, die wir zu erwägen haben, ganz abgesehen davon, wie wir uns zu Diltheys eigenen, positiven Vorschlägen zur Lösung stellen. Die wichtigsten Einwände Diltheys gegen Kant finden wir in den Werken: „Leben Schleiermachers“ und „Die Jugendgeschichte Hegels“. Und während Dilthey in dem ersten Werke in einer grosszügigen, packend - schönen Wiedergabe des Kantischen Kritizismus nur den einen grossen Einwand gegen das „Ding an sich“ erhebt, in welchem Begriffe er die Lücke, die Inkonsequenz des ganzen Systems sieht, greift er in der zweiten Abhandlung spezielle Probleme auf und erhebt seine Einwände. Im Ganzen aber hält er „das gigantische Unternehmen Kants für misslungen“.

Sehen wir, wie Dilthey den Kritizismus Kants im „Schleiermacher“ „als Regel“ formuliert:[2]) „Für einen jeden Satz, sofern er nur auch wirklich eine Erweiterung meiner Erkenntnis enthalten soll, muss in der Verfassung des Erkenntnisvermögens selber der allgemeine Grund gesucht werden, nach welchem er möglich ist, wie er auch zunächst

[1]) ib. S. 519.

[2]) Dilthey, Leben Schleiermachers I. 1870. S. 89.

aus anderen Sätzen abgeleitet oder auf Erfahrung begründet sein mag, er muss sich schliesslich darüber rechtfertigen, dass er in diesem ganzen Zusammenhange durch eine begründete Anwendung des menschlichen Erkenntnisvermögens gefolgert ist. Hiernach wird dann die Einsicht in das menschliche Erkenntnisvermögen den erklärenden und rechtfertigenden Grund für eine jede Art von Erweiterung menschlicher Erkenntnis bis in den einzelnen Satz hinab geben müssen. Damit ist erst der Anspruch der Kritik zur Wahrheit geworden". Vergleichen wir damit die Formulierung, die Dilthey dem kritischen Grundgedanken Kants in einer späteren Abhandlung gibt:[1] „Realität ist in den Tatsachen des Bewustseins gegeben. Diese Realität aber — das ist das entscheidend Neue im Standpunkte Kants — ist seelischer Zusammenhang, und auf ihn geht jeder Zusammenhang geistiger Wirklichkeit zurück". Es ist klar, dass hier die synthetische Funktion des „Bewustseins überhaupt", des fundamentalen Begriffs Kants, gemeint ist; es ist aber auch klar, dass Dilthey ihn falsch gefasst hat. Nach diesen beiden Darstellungen wird dieser Begriff nämlich als „eine allgemeine, aus den reichen Tatsachen des Innenlebens isolierte, menschliche „Intelligenz", eine Organisationsform der Seele, ein Erkenntnisvermögen, das als Gattungsvernunft das ganze Menschengeschlecht als Einheit durchwirkt, gedacht, eine Gattungseigenschaft, welche den Menschen beherrscht, gleichwie etwa der Trieb zur Selbsterhaltung: „[2]Kants Spontaneität des Verstandes ist mit dem Willen identisch, die Auffassung des Objektes, das Erkennen der Objekte so gut Wirkung unseres Willens als die Bewegung unserer Glieder". Wir erinnern hier an die schon zitierten Worte Windelbands, dass es sich hier nicht um Tätigkeiten „des Menschen als Exemplar seiner Gattung" handeln kann, sondern dass wir dabei betätigt sind als Wohnstätte und Träger übergreifender, sachlich in sich begründeter Vernunftfunktionen", als Ausdruck eines transzendentalen Bewustseinsprinzips. Freilich hat Kant der Möglichkeit einer derartigen, falschen Deutung seines Hauptbegriffs Vorschub geleistet; denn Kant redet in der Sprache seiner Zeit, die

[1]) Dilthey, Das Wesen der Philosophie. Kultur der Gegenwart VI, Systematische Philosophie S. 15.

[2]) Dilthey, Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. A. f. G. d. Ph. 1898. S. 564.

psychologisch war, von Erkenntnisvermögen, handelt aber von der Erkenntnisart. Er kommt nicht, wie Dilthey meint, durch „[1])psychologische Selbstbesinnung“ zum Resultat der transzendentalen Aesthetik, denn er untersucht nicht die „Sinnlichkeit“ als das Vermögen des Subjektes, Vorstellungen zu empfangen, sondern die Begriffe Raum und Zeit, nicht Verstand und Vernunft als Fähigkeiten des Geistes, sondern die logischen Einheitsbegriffe in den Urteilen.

Allein auch der Vorwurf, Kant habe „ein starres apriori angenommen und an die Objekte herangebracht“, ist zurückzuweisen.[2]) Denn es ist Kants Lehre, dass sich auch die Erkenntnis apriori am Stoffe der Erfahrung entwickelt. Die empirischen Bedingungen sind nach Kant ebenso unerlässlich, und erst an ihnen kommen uns die Bedingungen apriori zu Bewusstsein. Wir führen wieder Riehl zum Beweise an: [3]) „Man meint noch immer, ein Begriff apriori, wie der der Kausalität, müsse nach Kant auch apriori fertig im Bewusstsein sein und es stünde im Belieben des Subjektes, ihn zu gebrauchen, wann und wovon es wolle. Was Kant wirklich lehrt, ist: dass selbst die Begriffe des Verstandes, obgleich sie nicht von den Sinnen abgezogen sind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen; z. B. den Begriff der Ursache würde niemand haben, wenn er nicht durch Erfahrung Ursachen (d. h. was die Erfahrung davon zeigt: Gleichförmigkeit der Folge) wahrgenommen hätte“.

So untrennbar ist nach Kant, was Dilthey übersah, die Entwickelung auch der Begriffe des reinen Verstandes an die empirische Regelmässigkeit und ihre Wahrnehmung gebunden.

Nach diesen Vorbemerkungen, die uns gezeigt haben, dass Dilthey die Grundbegriffe der Kantischen Philosophie psychologisch gefasst hat, wenden wir uns nunmehr zu jenem wichtigen Einwande Diltheys gegen den Begriff der Kategorien bei Kant. Dieser Einwand ist am klarsten formuliert in Diltheys Abhandlung „Die Jugendgeschichte Hegels“ und wir sparen uns Diltheys Auffassung vom „Ding an sich“, das

---

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers, I., S. 93.

[2]) Anmerkung: Wir werden übrigens gerade auf diesen Punkt in anderen Zusammenhängen noch zurückkommen.

[3]) Riehl, Philos. Kritic., I, S. 490.

er hier ebenfalls bekämpft, auf die Behandlung der Darstellung Kants in Diltheys Werk „Leben Schleiermachers“ auf.

„[1] Es ist geradezu verhängnisvoll für die Richtigkeit der Ergebnisse Kants gewesen, dass er die Unterschiede, welche die formale Logik am Urteil aufgefunden hatte, verwerten zu dürfen glaubte, um ein System der Funktionen des reinen Verstandes apriori aus ihnen abzuleiten“. Denn so hielt Kants Analyse gerade „bei dem Zusammenhang der logischen Formen und Gesetze an, der gerade den entscheidenden Gegenstand der erkenntnistheoretischen Zergliederung hätte bilden und auf sein Verhältnis zu den Erlebnissen und äusseren Gegebenheiten hätte geprüft werden müssen.“ Wir kennen ja bereits diese „erkenntnistheoretische“ Forderung Diltheys, dass auch die elementaren logischen Operationen aus der Totalität der inneren Erfahrung, aus dem Leben des Willens zu erklären seien, indem so gleichsam der Verstand in seiner ursprünglichsten Tätigkeit, in seiner Organisation belauscht wird. — Doch nun sagt Dilthey weiter: „Die realen Kategorien aber, vornehmlich Substanz und Kausalität zeigen Eigenschaften, die ihren Ursprung aus Funktionen des Verstandes problematisch machen müssen“. An einer anderen Stelle erhebt Dilthey den gleichen Vorwurf gegen Kant:[2] „Es läge der mit abstrakten, verstandesmässig präparierten Elementen arbeitenden Wissenschaft am nächsten, in ihnen (den Begriffen Substanz und Kausalität) wenigstens apriorische Formen der Intelligenz festzuhalten. Die Erkenntnistheorie Kants, welche die Abstraktionen der Metaphysik in erkenntnistheoretischer Absicht benutzte, glaubte dabei stehen bleiben zu können.“

Also es ist ein Fehler, reale Kategorien von reinen Denkformen abzuleiten, da eben die Lücke zwischen beiden nicht ausgefüllt werden kann. Und Dilthey schlägt auch gleich die Lösung vor, indem er den Grund des Fehlers zeigt:[3] „So überschritt Kant, indem er unternahm, die Formen der Anschauung und des Denkens, die in der Anwendung auf den Stoff des Gegebenen die Erfahrung möglich machen, losgelöst von diesem Stoff aufzuzählen und zu ordnen, die Grenzen dessen, was durch genaue Beweisführung dargetan

---

[1]) Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Sitzungsbericht 1905, Seite 48—50.

[2]) Dilthey, Einleitung S. 510.

[3]) Dilthey, Jugendgeschichte Hegels, Sitzungsber. 1905, S. 49—50.

werden kann". Die realen Kategorien Substanz und Kausalität sind also nach Dilthey nur zu begreifen durch das gegenständliche Erfassen, durch Erlauschen des Urstoffes am Erlebnis und dann ergibt sich „Kausalität" als[1] eine Abstraktion aus dem Leben unseres Willens". Wir haben zu dieser Forderung der Erkenntnistheorie Diltheys bereits kritisch Stellung genommen. Aber wenn wir sie auch als unzureichend erkannt haben, so bleibt doch unabhängig davon die Frage bestehen: mit welchem Rechte hat Kant aus den Urteilsformen einfach reale Kategorien abgeleitet?

Um dieser Frage gerecht zu werden, müssen wir unterscheiden zwischen der metaphysischen Deduktion und der der eigentlichen transzendentalen Deduktion der Kategorien. Dilthey, der auch die logischen Denkoperationen aus der Totalität des Gemütslebens hervorquellen lässt (Seite 15), richtet seinen Einwand zunächst gegen die metaphysische Deduktion, die Ableitung der Begriffe apriori.

Es ist darauf zu sagen, dass Kant gar wohl von den Urteilsformen zu den Kategorien übergehen konnte, dass Dilthey sogar hier in spezifisch logische Gebiete nicht-logische Momente hineinspielen lässt: die Erfahrungen des Willens. Wäre er nicht von solchen Erwägungen ausgegangen, hätten sie ihn nicht ganz beherrscht, so dass er ausdrücklich sagte, „Kausalität sei eine Abstraktion aus dem Leben des Willens", so hätte er sich doch fragen müssen: ja wie gelangen wir denn sonst zu den Kategorien, wenn nicht an der Hand der Urteilsformem? Die Begriffe der Erkenntnis können doch gar nicht anders zum Ausdruck gelangen als eben durch die Urteile! Es sei wieder gestattet, einige Sätze Riehls anzuführen, in denen wir eine schlagende Antwort auf Diltheys Einwand sehen:[2] „Die Elementarbegriffe des Erkennens überhaupt konnten aus den Einheitsbegriffen des Urteils vollständig abgeleitet und ihre Uebereinstimmung mit diesen bewiesen werden, worin eben das Verfahren der „metaphysischen" Deduktion besteht. Der Grundgedanke, der dieses Verfahren leitet, ist durchaus zu billigen. Da[3] wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die Form der Erkenntnisse, seiner Produkte halten, wenn

[1]) Dilthey, Einleitung S. 510, XIII.
[2]) Riehl, Philos. Kritic. S. 491—492.
[3]) Vom Verfasser gesperrt.

wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt. Auch handelt es sich nicht um die Entstehung, sondern um die Bedeutung oder Funktion" dieser Begriffe. . . . . . „Ein blosses Studium der[1]) Organisation des Denkens ohne Rücksicht auf die[1]) Bedeutung des Gedachten würde uns in der letzteren Aufgabe nicht fördern können. Desgleichen ist es richtig, dass die Urteilsfunktion dieselbe bleibt, mag sie an Begriffen oder an Anschauungen von Dingen ausgeübt werden. [1])Der Grund der Einheit ist der nämliche, die vereinigten Vorstellungen mögen Begriffe oder Anschauungen sein. Weil sich demnach das Denken mit seinen Einheitsfunktionen in gleicher Weise in der Zusammenstellung von Begriffen zu logischen Sätzen, wie in der Verknüpfung von Wahrnehmungen zu gegenständlichen Urteilen betätigt; so ist das Denken Bedingung der Erfahrung".

Durch diese Sätze Riehls ist eigentlich nicht nur die metaphysische sondern auch die transzendentale Deduktion der Kategorien Dilthey gegenüber gerechtfertigt. Denn er hat gezeigt — was Kant lehrte — dass es eben dieselbe Handlung des Verstandes ist, wodurch wir das Mannigfaltige einer Anschauung zur Vorstellung eines Objekts verbinden und wodurch wir Begriffe in ein Urteil von objektiver Gültigkeit verknüpfen, nämlich: die Beziehung auf die notwendige und allgemeine synthetische Einheit des Bewusstseins. Kant überschreitet also keineswegs, wie Dilthey behauptet, „die Grenzen einer richtigen Beweisführung, wenn er die Formen des Denkens, die, angewendet auf den Stoff des Gegebenen, eine Erfahrung von ihm erst möglich machen, losgelöst von diesem Stoff aufzählt und ordnet". Sondern dieselbe Funktion, welche im Urteil auf Erkenntnisse angewandt, diesen gegenständliche Bedeutung verleiht, wird auch ausgeübt in der Erhebung einer Anschauung zur Vorstellung des Gegenstandes. Diese Funktion ist die Kategorie; folglich ist auch ihre transzendentale Deduktion Dilthey gegenüber gerechtfertigt.

Wenden wir uns nunmehr zu jenem, für unsere Betrachtung wohl wichtigsten Punkt, zur Darstellung Kants durch Dilthey in seinem Buche über das „Leben Schleiermachers". Hier hat sich Dilthey zu einer bestimmten Auf-

[1]) Vom Verfasser gesperrt.

fassung Kants bekannt, die sich dadurch eigenartig von der zeitgenössischen psychologischen Beurteilung Kants unterscheidet, dass sie schon manche Ergebnisse des Neukantianismus vorausahnt, von der wir aber doch glauben, dass sie von der modernen Forschung überwunden ist. Gleichwohl ist es höchst interessant zu verfolgen, wie sehr sich diese Auffassung in das ganze System Diltheys einfügt, und wie er grade an bestimmten Stellen, an denen, wie er glaubt, Kant versagt, fruchtbare Ansatzpunkte für eine Erkenntnistheorie findet, wie Dilthey selber sie fordert.

Wir versetzen uns mitten in die Darstellung Diltheys: Die Lösung des Kantischen Problems zeigt uns ein doppeltes Resultat. Das positive Ergebnis ist die Begründung der Wissenschaft der Natur. Das negative zeigt uns die Unmöglichkeit einer die räumlich zeitliche Erscheinungswelt überschreitenden Erkenntnis. Ist aber dieses Resultat nicht von erschütternder Tragik? Wie? Alles ist Erscheinung, Bilder die vorüberschweben und nicht haften, nirgends ist ein Sein? So klagt das philosophierende Ich dem Geiste der Transzendentalphilosophie. Ein ruchloser Geist: seine Erkenntnis selber ist Ruchlosigkeit! Es ist so, sagt Dilthey. „[1]) Irgendwo muss unser Geist haften, sei es nun in der Welt des Seins, unterschieden von dieser Welt der Erscheinungen, oder dass in dieser selbst festere Züge hervortreten, irgendwo: — unser Verstand verträgt nicht das schwindelnde Gefühl dieses Fluges über endlosen Wassern". Und wirklich, fährt Dilthey fort, Kant hat dem Rechnung getragen: „Wir sind genötigt, unsere Vorstellungen auf ein Etwas zu beziehen als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung — dies Etwas, diese ausserhalb meines Vorstellens gegebene Bedingung, nennen wir den transzendentalen Gegenstand: das berühmte Ding an sich". Das Ding an sich ist also auf eine „monadologische Grundansicht" (S. 104 Anm.: 13) zu beziehen, „den Monaden des Leibnitz zu vergleichen oder der Substanz des Spinoza" (S. 113). Daraus ergibt sich, dass dieser Begriff, das Ding an sich, eine Inkonsequenz, eine Lücke im kritischen Systeme Kants bedeutet; denn die Kategorien sind doch nur auf Erscheinungen anzuwenden, wie Kants Deduktion ja gezeigt hat und „hat er doch hier des Schlussverfahrens sich für die Welt der Noumena bedient;

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers I S. 103.

ja die Kategorien sind nach ihm nur darum von keinem für die Dinge an sich gültigen Gebrauch, weil ihnen ohne die Grundlage räumlich zeitlicher Anschauungen die Objekte fehlen". (S. 105, 106) „So lehrt denn auch Kant, in der Begriffssprache Schleiermachers formuliert: mein Denken bezieht sich auf ein Sein". (S. 107). „Um aber nicht ganz dem Standpunkt der dogmatischen Denker zu verfallen, erklärt Kant, dass auf dies Ding an sich die Formen des Denkens nicht anzuwenden seien, dass es nicht erkannt werden könne". (S. 107). So schliesst Dilthey die Darstellung des Kantischen Ideenganges über das Ding an sich, indem er noch erklärt (S. 108), dass eigentlich Kant so doch „die Objektivität dieser räumlich-zeitlichen, im ursächlichen Zusammenhang verknüpften Welt aufgab".

Bevor wir uns zur Kritik dieser Auffassung des „Dinges an sich" wenden, wollen wir uns darüber Klarheit verschaffen, dass wir gerade Dilthey den Vorwurf nicht ersparen können, in seiner Ansicht über das Ding an sich selber „zu den dogmatischen Denkern zu gehören". Er gibt das Ding an sich nicht auf, er erklärt es selbst für gar nicht problematisch, ja für notwendig. Er nimmt für sich sogar (S. 107) „die kritische Berechtigung in Anspruch, Mittel geltend zu machen, diesem Begriffe beizukommen". Er sagt: „So weit blosse Schlüsse zwischen diesem bedingenden X (Ding an sich) und dem gegebenen Bedingten hin und herlaufend, reichen sollten; so weit darf ich die Voraussetzungen dieses letzteren in dem Ding an sich aufsuchen: ein eng und ängstlich begrenztes Gebiet, aber doch tut sich hier ein Umkreis wahrer, metaphysischer Forschung auf".

Welches aber ist das Gebiet, das sich hier als Möglichkeit einer Lösung der grossen Frage nach dem Ding an sich, der transsubjektiven Welt, auftut, auftut an einer Grenze des grossen Kantischen Gedankenganges, welche Dilthey deshalb als „fruchtbaren Ausgangspunkt" für die Lösung bezeichnet? Wir kennen dieses Gebiet bereits: es ist das Bereich der „inneren Erfahrung". (S. 107) „Ist mir doch mein eigenes Innere auf eine ganz andere Weise gegeben als die Aussenwelt, unmittelbar". Und was wäre auch geeigneter als diese innere Erfahrung, das Ding an sich zu erfassen? Wird doch hier der grosse Fehler Kants vermieden, werden doch hier keine Denkformen unerlaubt, ausser ihrem Bereich

verwendet! „Denn hier drängen sich nicht Sinnesenergien und nach dem Satz vom Grunde gebildete Schlüsse zwischen die Erscheinung und ihre erklärende Bedingung; hier zu allererst muss eine Lösung sein". (S. 108) [1] Sofort tauchen da vor unserem geistigen Auge jene Gedankengänge der grossen Abhandlung Diltheys über die Realität der Aussenwelt auf, wie da dem Willen durch Hemmung und Widerstand die Aussenwelt unmittelbar gegeben ist — — — doch wir haben ja darüber bereits gehandelt und auch dazu Stellung genommen! — Kant aber, muss Dilthey natürlich sagen, hat dies Problem nicht gesehen. „Denn von dieser Bahn der Forschung, welche vor ihm lag, wandte Kant sein Auge ab. Er übersprang dies kritische Problem". „Hier nun scheiden sich, wie mir scheinen will, die Wege Kants und aller wahren, auf ihn folgenden Forschung". — Wahrlich! bestünde dieser letzte Satz Diltheys zu Recht, dann wäre alle gewaltige, herrliche Arbeit Kants und des ganzen Neukantianismus überflüssig und vergeblich.

Versuchen wir nun dieser Auffassung Diltheys durch unsere Kritik gerecht zu werden.

Das Ding an sich ist also eine Art Substanz, ein metaphysischer Gegenstand. Allein, sagt Dilthey, es ist notwendig anzunehmen, selbst wenn es bei Kant unzulänglich begründet ist. Deshalb „dürfe man auch nicht die zufälligen Begründungen in der „Kritik" sammeln, um diesem vielerwogenen Begriffe gerecht zu werden". (S. 105) Sieht nun Dilthey ein, dass man sich hier nicht peinlich nach dem Wortlaute Kants (der doch nur in der Sprache seiner Zeit redet) richten darf, so wäre es doch nur konsequent, ja das einzig sinnvoll Mögliche gewesen, demnach das Ding an sich zu beurteilen nach der innersten Tendenz der Philosophie Kants, nach seiner Bedeutung. Da hätte sich denn etwas ganz anderes herausgestellt.

Zunächst muss festgestellt werden, dass Dilthey nicht scharf die Unterscheidung macht zwischen positivem und negativem Ding an sich und gerade das positive Ding an sich, das der Gegenstand einer nicht-sinnlichen Anschauung ist, allein kennt und behandelt, für welches dann ein intuiver Verstand notwendig sei. Allein dies positive Ding an sich

[1]) In der Tat würde hier der Begriff der „inneren Erfahrung" dasselbe leisten wie der von Kant nur problematisch erwogene Gedanke des „intuitiven Verstandes".

ist vollständig problematisch. Ja „[1])der Gedanke ist ein blosses Spiel mit Möglichkeiten. Er ist ein leerer Gedanke ohne alle Bedeutung für das theoretische Erkennen". Der eigentliche, für erkenntnistheoretische Zwecke selber fruchtbare Begriff ist das negative Ding an sich, das nicht Objekt einer sinnlichen Anschauung ist, sondern das Korrelat, die allgemeine Bedingung, unter welcher der Inhalt der Erkenntnis steht im Gegensatz zur Form; und darauf ist das Wort Kants zu beziehen: ausserhalb der Vorstellung gegebene Bedingung, die nicht „ausserhalb im Raume" bedeutet, sondern das, was nicht auf die andere Bedingung des Vorstellens zurückgeführt werden kann. „[2])Dieses negative Ding an sich kann zwar nicht erkannt, wohl aber gedacht werden, die Vorstellung desselben ist ein möglicher, widerspruchsloser Begriff". (Und wenn sich tatsächlich von hier Fäden in Kants Moralphilosophie spinnen, wenn diese die Möglichkeit offen lässt, dass dieses Ding an sich Noumenon in positivem Verstande sein kann, so ist dazu zu sagen, dass auch dies keine Lücke ist, die unüberbrückbar im System Kants klafft, dass „Kant keineswegs sich also gleich dem Tiefsten zuwendet, das Unbedingte zu denken" (S. 108), sondern, dass es sich hier eben nicht um Erkenntnis handelt, sondern um Glauben.)

In der Erkenntnistheorie bedeutet das negative Ding an sich[3]) „die Grenze der strengen Wissenschaft durch die der Verstand die Sinnlichkeit und sich selbst als begrenzt proklamiert, zur Warnung und Abschreckung vergeblicher Bemühungen, die Grenzen der Erfahrung zu überflügeln", aber keine Realität.

Damit ist gegenüber Dilthey erwiesen, dass Kant nicht (unerlaubterweise) die Kategorien auf transzendente Gegenstände angewendet hat[4]), „da ja die Grenze nur berührt, nicht aber überschritten ist". Es sei gestattet, Hoenigswald zu zitieren:[5]) „Als Grenzbegriff liegt die Vorstellung

---

[1]) Riehl, Philos. Kritic., I. S. 574.

[2]) Falckenberg, Gesch. d. neueren Philosophie, 1908, VI. Aufl. S. 334, 335.

[3]) Falckenberg, Kant und das Jahrhundert. Gedächtnisrede. 2. Aufl. 1907, S. 11.

[4]) Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, VI. Aufl., Seite 335.

[5]) Hoenigswald, zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre, Kantstudien, Bd. 13, 1908, S. 446.

real existierender Dinge an sich nicht jenseits einer dogmatisch aufgepflanzten Schranke der Erkenntnis, einer Umzäumung, die nicht überschritten werden darf, sondern einer Grenze, die eben, weil sie vom Begriff der Erkenntnis gesetzt ist, durch Erkenntnis nicht überschritten werden kann. Sie kann nicht überschritten werden, aber sie kann auch nicht beseitigt werden, am allerwenigsten auf dem Boden und mit dem methodischen Rüstzeug der kritischen Erkenntnistheorie selbst. Denn die Frage, die mit dieser Forderung implicite bejaht ist, verneint der Kritizismus: der gesamte Inhalt der Erfahrung kann aus den Formalgesetzen der Erkenntnis niemals hergeleitet werden."

Allein obwohl Dilthey Kants Ueberzeugung anführte[1]): „Sprechen wir von einer ausserhalb des Vorstellens gegebenen Bedingung, so heisst dies nicht „ausserhalb im Raume", sondern ausführlich: welche nicht auf eine andere Bedingung des Vorstellens zurückgeführt werden kann": ist er doch in der Ansicht befangen, dass Kant dogmatisch die Kategorie der Kausalität auf ein transzendentes Ding an sich angewandt habe. Da nun Dilthey dies betont und da er, wie wir wissen, selber ontologisch vorgeht, indem er eine transzendente Aussenwelt zu erkennen, zu ergreifen strebt (durch den Willen, der ihren Widerstand erfährt), da Dilthey so selber das Ding an sich zu erfassen sich als Aufgabe setzt: hat er damit nur gezeigt, dass er die Kantische Tat in ihrem Wesen nicht erfasst oder aber nicht gewürdigt hat. Denn das ist ein „alter" Wahrheitsbegriff, der eine bewusstseinsjenseitige Welt zu erkennen vermeint, und (Dilthey besonders verwechselt Wahrheit mit unmittelbarer Wirklichkeit . .). Diesen Wahrheitsbegriff hat Kant gestürzt und einen neuen geschaffen. „[2])Der alte statuierte eine Seins — eine ontologische Beziehung zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand, der neue Kants eine Bewusstseinsbeziehung, (indem er ihn durch Kategorien „erzeugt") eine transzendentalogische: darum „transzendentaler Gegenstand". Wie wenig Dilthey dies in sich aufgenommen hat beweisst seine unrichtige Identifizierung des Dinges an sich mit dem Begriff „transzen-

---

[1]) Dilthey, Leben Schleiermachers I. S. 104. Anm.

[2]) Leser, Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 141—142.

dentaler Gegenstand" (S. 104). Dies bedeutet den ungeheuren Vorwurf Diltheys, Kant hätte transzendental mit transzendent gleichgestellt! Nun ist natürlich richtig, dass Kant die wünschenswerte, genaue Scheidung dieser beiden Ausdrücke sprachlich nicht immer eingehalten hat. Was aber Kant beabsichtigte, wenn er den Begriff „transzendentaler Gegenstand" mit dem Ding an sich zusammen brachte, kann doch nur dies sein: ein Ding an sich, falls es erkannt würde, müsste eben auch auf transzendentalapriorische Weise erkannt werden — es müsste auch transzendentaler Gegenstand werden — was natürlich unmöglich ist.

Wiederholen wir es kurz: Dilthey betont immer das positive Ding an sich, das transzendent als monadologische Substanz zu denken sei. Schlagend sind hier Hoenigswalds Worte:[1] „Je weniger entwickelt der Erfahrungsbegriff ist[2], um so schwankender ist, auch der Begriff des Dinges an sich, um so leichter werden dem letzteren konstitutive Merkmale des Gegenstands der Erfahrung beigelegt. Die Definition des Dinges an sich als eines obgleich nicht eigenschaftslosen, so doch schlechthin unerkennbaren und nur auf die Form der Erfahrungen bezogenen Faktors, ist vom Standpunkte einer psychologiesierenden Erfahrungstheorie . . . nicht möglich: hier wird das Ding an sich zur Substanz", in dieser Fassung spielt es bei Kant gar keine Rolle. Leser nennt mit Recht solche missdeutliche Stellen [3] „ein nichtssagendes Rudiment innerhalb der neuen Probleme und der neuen Lösungsmethode, das faktisch abgetan ist durch das Neuschöpferische, Positive des neuen Wahrheitsbegriffs."

So hat Dilthey das eigentliche Motiv, die tiefere Tendenz nicht gefasst, ist zum eigenstlichen Sinn nicht vorgedrungen durch die formal gewiss mangelhafte Aussenseite.[4]

---

[1]) Hoenigswald: Zum Begriff der kritischen Erkenntnislehre. Kantstudien, Bd. 13, 1908, S. 449, 450.

[2]) Und Dilthey fasst ja den Erfahrungsbegriff zu eng, nämlich als eine Funktion des Individuums, während der Erfahrungsbegriff bei Kant doch viel allgemeiner ist.

[3]) Leser, Einführung in die Erkenntnistheorie S. 146.

[4]) Wir massen uns keineswegs an, das Problem vom D. a. s. erschöpfend behandelt zu haben, sondern glauben, nur das Notwendige, Massgebende gegen Dilthey angeführt zu haben. Eine erschöpfende Behandlung des Problems vom D. a. s. sehen wir in der schon zitierten, grundlegenden Abhandlung Hoenigswalds in den Kantstudien, wo nachgewiesen wird, dass das D. a. s. keineswegs eine Lücke in Kants System bildet.

Denn wenn Dilthey von Kants Kritizismus sagt: „[1])Aber auch diese metaphysische Methode findet nicht die Brücke, die von der Notwendigkeit als einer Tatsache des Bewusstseins hinüberführt zur objektiven Geltung, und umsonst sucht sie einen Weg, der von dem Zusammenhang des Bewusstseins zu der Einsicht führt, dass uns in diesem das innere Band der Wirklichkeit selbst gegeben sei". Wenn Dilthey sagt:[2]) „der Verstand im Inneren des Menschen enthält in sich kein Datum zur Feststellung dessen, was draussen ist": so bedeutet das: zwar hat Kant uns dieses Rätsel nicht gelöst, aber es ist doch das wichtigste Erkenntnisproblem, „die Brücke zu finden vom Inneren des Bewusstseins zur Aussenwelt draussen": genau das alte, metaphysische Wahrheitsproblem der ontologischen Objektivität, das durch Kant überwunden ist, und das Dilthey sich nun anschickt zu lösen, indem er auffordert, „[3])durch Kants erkenntnistheoretische Abstraktionen hindurchzubrechen in ein gegenständliches, unmittelbares Auffassen!"

Da wir nun an dieser Stelle erkennen, dass so Dilthey gewissermassen ganz in der Problemsphäre, der Fragestellung der ontologischen Metaphysik lebt, so wollen wir hier kurz darauf eingehen, was Dilthey zu Kants Stellung zur Metaphysik sagt. Wir müssen hier zunächst einen Widerspruch bei Dilthey selber konstatieren. In der „Einleitung in die Geisteswissenschaften" (S. 391) wirft Dilthey Kant vor, er habe in seinem ungeschichtlichen Denken nur die Metaphysik Wolffs bekämpft; diese damalige Metaphysik sei eben nicht massgebend für Metaphysik überhaupt, die sich ja immer nur als ein Produkt der jeweiligen geschichtlichen Geistesverfassung der Zeit entwickelt habe und so aufzufassen und zu beurteilen sei. Im „Leben Schleiermachers" (S. 89) heisst es dagegen, als Dilthey den Stand der Philosophie — Psychologie und Metaphysik — vor dem Erscheinen der „Kritik" schildert: „es ist ein grosser Griff Kants, dass er in dieser Reihe von Symptomen nicht einen zufälligen Zustand, sondern die notwendige Verfassung aller bisherigen Philosophie überhaupt erkannte." Dieser tatsächliche Widerspruch bei Dilthey

---

[1]) Dilthey, das Wesen der Philosophie. Kultur der Gegenwart, Band XI. Systematische Philosophie.

[2]) Dilthey, Einl. S. 303.

[3]) Dilthey, Jugendgesch. Hegels Sitzungsber. 1905. S. 59.

selber beseitigt natürlich nicht den Vorwurf, Kant habe keine radikale [1], sondern nur eine einseitige Kritik der Metaphysik gegeben, zumal Dilthey dies noch an mehreren anderen Stellen der „Einleitung" behauptet (S. 163, 164, 166, 167). Und wenn sich auch gerade in unserer Zeit in ungeahnt reicher Weise das Bestreben zeigt, eine Metaphysik zu schaffen, so scheint dies keineswegs im Gegensatz zu Kant zu geschehen; denn alle diese Philosophen betonen, das sich ihre Metaphysik durchaus von der alten unterscheide: denn die neue Metaphysik hat mit der alten nichts gemeinsam als eben nur den Namen: die neue Metaphysik ist eine Metaphysik der Werte, die alte war eine Metaphysik der Dinge. Diese allerdings hat Kant „zermalmt". Es handelte sich ja für Kant gar nicht um die „psychologische Entstehung einer jeweiligen Metaphysik, wie sie sich dem Geist der Zeit entsprechend immer aus den positiven Wissenschaften entwickelt hat", sondern um die Kritik des Erkenntniswertes jeder möglichen Metaphysik der Dinge. Da sich als klassisches Beispiel einer solchen das Leibniz-Wolffsche System darbot, knüpfte er daran an.

Wir könnten nur noch erwähnen, wie sehr Dilthey Kants Geschichtsphilosophie missverstand, als er sie mit der Wolffschen identifizierte:[2]) Dilthey scheint hier nicht zu sehen, dass Kant alle seine teleologischen Sätze in der Geschichtsphilosophie in das Gebiet des „Praktischen" verweist, dass er sie als praktische, regulative Prinzipien für die reflektierende Urteilskraft anführt und nicht als konstitutive Begriffe des Verstandes.

Wir haben uns nunmehr noch mit einem gewichtigen Vorwurf zu beschäftigen, der sich in fast allen Schriften Diltheys findet und von dem wir allerdings glauben, dass er völlig ungerechtfertigt ist.

Dilthey wirft Kant nichts weniger vor, als dass seine Philosophie nur ein architektonisches Kunstwerk abstrakter Theorien sei, das nicht in lebendigem Zusammenhange stehe mit der Kultur. „Die isolierte Philosophie des Geistes ist ein Gespenst." Die philosophische Betrachtungsweise dürfe nicht gesondert werden von der geschichtlich-

---

[1]) Eine solche radikale Kritik der Metaphysik ist ja Diltheys Absicht in seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften".

[2]) Dilthey, „Der Aufbau . . . . . Sitzungsbericht 1910. S. 34—35.

gesellschaftlichen. Nicht die Annahme eines starren apriori sondern Entwicklungsgeschichte sei wahre Philosophie. — Wir haben in anderem Zusammenhange die Haltlosigkeit dieser letzteren Behauptungen nachgewiesen. (S. 57, 47.) (Dilthey geht nicht von logischen Erwägungen aus!) Allein bestehen bleibt Diltheys Vorwurf, Kants Werk lasse den lebendigen Zusammenhang mit der Kultur vermissen, und da gerade Dilthey Philosophie einen „Wirkungszusammenhang der Kultur" nennt, so wiegt sein Vorwurf um so schwerer.

Allein das gerade Gegenteil der Ansicht Diltheys ist richtig, so dass Windelband Kants transzendentalen Idealismus ausdrücklich als Kulturphilosophie bezeichnen kann.

„Unter Kultur" führt Windelband aus[1]) „verstehen wir schliesslich doch nichts anderes als die Gesamtheit dessen, was das menschliche Bewusstsein vermöge seiner vernünftigen Bestimmung aus dem Gegebenen herausarbeitet: und den springenden Punkt von Kants Transzendentalphilosophie bildet Kants Einsicht, dass schon in dem, was wir als „gegeben" hinzunehmen gewohnt sind, sobald es als allgemeingültige Erfahrung sich darstellt, eine Synthesis nach den Gesetzen des „Bewusstseins überhaupt" vorliegt. Diese Einsicht gewann Kant an der Kritik der Wissenschaft."

Und nach der gleichen Methode werden nun durch Kant Verstand und Wahrheit, Wille und Sittlichkeit, Glaube und Religion, Phantasie und Schönheit in ihrer Grundstruktur aufgewiesen und als die verschiedenen Kulturgebiete von einander abgegrenzt. So zeigt es sich, dass die Methode, die das Problem Humes löste, die Probleme der Kultur löst. Der Kritizismus Kants, der seiner Methode nach am Problem der Wissenschaft sich entfaltet hatte, wurde so zur umfassenden Kulturphilosophie. Und dies ist der Unterschied: Diltheys Problem ist das sich Einleben in das Verständnis der vorgefundenen, gegebenen Kultur. Ganz anders Kant. Kant gibt dem menschlichen Bewusstsein seine Stellung zur Welt, indem er ihm Ziele setzt, Aufgaben zeigt — eine „aufgegebene" Kultur. Ja Kant hat dem Menschen, dessen Denkweise den Sinn des Lebens in der rastlosen Bewegung auf ein Ziel sieht, gezeigt, dass die Welt und die Kultur keine absolute Gegebenheit ist,

---

[1]) Windelband, Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus. Logos I, S. 191—194.

auch nicht in der Form einer ein für allemal zu gebenden Wahrheit, sondern die Welt erscheint jetzt als ein Inbegriff von Aufgaben. Denn erst nachdem durch Aufzeigung der Vernunftgründe die grossen Gebilde der Kultur aufgewiesen, ja wissenschaftlich erzeugt sind, kann gefragt werden, wieviel von jenen Kulturwerten und wie sie in den „äusseren Lebens- und Organisationsformen der Gesellschaft" enthalten sind.

Wir haben versucht, uns die wichtigsten Einwände Diltheys gegen Kant klar zu machen, und die psychologischen Motive, die ihn dazu gebracht haben, und seine positiven Vorschläge zur Lösung der Probleme vor Augen zu führen und haben dann sachlich die Einwände erwogen und Kant zu rechtfertigen gesucht. Die Einwände schienen sich uns aus der Konsequenz des Dilthey'schen Systems zu ergeben und betrafen meist Grundbegriffe der Kantischen Logik und Erkenntnistheorie.

Noch von einem anderen, mehr grosszügigen Gesichtspunkt aus hat Dilthey über Kant geurteilt. Dilthey unterscheidet nämlich drei Grundformen der Systeme der Philosophie, die er mit der ihm eigenen wunderbaren historischen Vertiefung höchst interessant immer wieder schildert:[1]) 1. Naturalismus und Positivismus. 2. Objektiver Idealismus. 3. Subjektiver Idealismus oder Idealismus der Freiheit. Den Idealismus der Freiheit bestimmt Dilthey folgendermassen:[2]) er entdeckt in dem Selbstbewusstsein die eigentliche Quelle der Erkenntnis. „Es fällt aus den Tatsachen des Bewusstseins ein Licht von verschiedener Stärke, von verschiedenem Umfang, das in eine transzendente[3]) Ordnung hineinleuchtet, erfüllt von Gedankenmässigkeit, moralischer Ordnung, Zweckzusammenhang: (Descartes) Kant, Fichte, Jakobi, Hamilton, Maine de Biran und Ampère, Renouvier und Green sind darin einverstanden". Wir haben hier nicht an dieser Einteilung und Auffassung der Systeme Kritik zu üben, sondern nur festzustellen, dass Dilthey Kant einreiht in das System des subjektiven Idealismus, zu dessen Anhängern sich auch Dilthey rechnet. Allein innerhalb dieses Systems selber übt

---

[1]) Zuletzt in dem Sammelbande „Weltanschauung". Vorher auch „in Kultur der Gegenwart" Band VI.

[2]) A. f. G. d. Ph. 1898, S. 585. Dilthey, die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

[3]) Diltheys Ansicht über das Ding an sich!

Dilthey an Kant Kritik: wohl war es richtig, dass Kant sah, dass sich im Selbstbewusstsein die wahre Erkenntnis auftue, allein Kants Philosophie bildet wie einst die Sokratische nur den Rückgang in den Erkenntnisgrund des Wissens, seine Selbstbesinnung gibt uns nur „apriorische Abstrakta". Nein sagt Dilthey. Im Selbstbewusstsein finden wir nicht nur den Urgrund aller Erkenntnis, es tut sich uns hier auch die wahre Realität der ganzen, inneren Erfahrung auf und dazu ist Kant nicht fortgeschritten. „[1])Und nicht von der Abstraktion einer isolierten Intelligenz, sondern von dem Ganzen der Tatsachen des Bewusstseins aus muss dann das Problem der Erkenntnis aufzulösen unternommen werden". In diesem Sinne bezeichnet Dilthey in seinem Werke das „Leben Schleiermachers" Fries als „echten Forscher" und wahren Vollender Kantischer Ideen (S. 97, 101, 111). Nun fordert Fries doch, „die kritische Philosophie solle sich auf empirische Psychologie und Anthropologie stützen". Allein täte sie das, so wäre ihre Begründung ja auf einen Teil der Erfahrung gebaut, während Dilthey doch wenigstens dies an Kant unangetastet lässt und es rühmt, Kant habe gezeigt, „dass das, was Erfahrung begründet, nicht aus der Erfahrung geschöpft werden, kein Produkt der Erfahrung sein dürfe".

Dilthey freilich sieht in Fries[2]) und Beneke, welche die Lehre von der Apriorität leugnen und statt des kritischen Prinzips eine empirische Psychologie, eine Analyse der inneren Erfahrung fordern, Vorläufer seines eigenen Systems. Er hält sie für die Stufen an der Leiter, die von der „ruhelosen Dialtektik", von den „erkenntnistheoretischen Abstraktionen" Kants hinaufführen soll zu Diltheys eigener „[3])geschichtlichen und psychologischen Betrachtung, wo der Blick sich eröffnet in einen Ursprung derselben, welcher nicht in dem abstrakten Verstande liegen könnte". „Von hier aus gelte es dann, die Wirklichkeit des inneren Lebens unmittelbar und unbefangen gewahr zu werden".

[1]) Dilthey Einl. S. 519.

[2]) Wir verweisen hier auf Riehls Beurteilung der Friesschen Forderung, die „Kritik" müsse auf Anthropologie gegründet werden: Riehl zeigt, dass diese Forderung nichts anderes heisst, als das Problem der „Kritik" nicht verstanden zu haben. Riehl, Philos. Kritik. S. 384.

[3]) Dilthey, „Einl." S. 253.

Schluss.

Am Ende unserer Betrachtung angelangt, ergibt sich uns folgendes als Diltheys Stellung zur theoretischen Philosophie Kants: Ueber die „abstrakte“ Erkenntnistheorie Kants fordert Dilthey auf, vorzudringen zum Erleben und Verstehen der Tatsachen die inneren Erfahrung, die nicht phänomenal, sondern Realität, die Sache selber sind. Das willenerfüllte Ich, die Totalität der Gemütskräfte „erfasst“ den Gegenstand. — Fragen wir nun, ob diese Forderung Diltheys — der Grundstock seines Systems — fruchtbringend ist für die Wissenschaft von der Erkenntnis, ob sie wirklich über Kant hinaus führt, so zwingt uns unsere Ueberzeugung nach allen bisherigen Erwägungen mit Nein zu antworten. Denn Kant hat es uns gelehrt und damit die ehernen Grundfesten gelegt am Gebäude der Wahrheit: erst die „synthetische Einheit des Bewusstseins“ bringt durch die verknüpfenden Denkfunktionen in das Gewühl des chaotischen, fragmentarischen Erlebnisstoffes der inneren Erfahrung Einheitlichkeit, die von Gesetzen beherrscht ist. Das aber ist die durch die transzendentale Subjektivität geschaffene, freilich ganz neue aber einzige dem Menschen mögliche Objektivität.

Dilthey aber ging nicht von logischen Erwägungen aus; psychologische, ethische, logische und künstlerische Motive schwirren durcheinander. Wir aber wollen schliessen, indem wir fast die gleichen Worte, die Dilthey über Augustin geschrieben hat, auf ihn selber beziehen möchten. „[1] Blieb auch dem Philosophen die Konsequenz versagt, so bleibt dafür der Schriftsteller entschädigt durch eine weltgeschichtliche Bedeutung. Denn indem er die volle ausschliessliche Realität der Tatsachen des Bewusstseins erkannte, ihnen aber in seiner Imagination, im Weben der reichsten Seelenkräfte gleichsam unterlag: machte ihn dies zwar zu einem fragmentarischen Philosophen aber zugleich zu einem der grössten Schriftsteller. Er verdankt die Stellung, die er einnimmt, nicht seinem zergliedernden Vermögen, sondern der Genialität seines persönlichen Lebensgefühls.“

---

[1]) Dilthey, Einleitung, S. 334.

Lebenslauf.

Ich, Hugo Krakauer, jüdischer Religion und österreichischer Staatsangehörigkeit, bin am 24. August 1890 als Sohn des 1907 verst. Kaufmanns Josef Krakauer und seiner Gattin Fanni, geb. Wassertrilling, zu Nikolsburg in Mähren geboren.

Seit dem Jahre 1900 besuchte ich hier das K. K. Staatsobergymnasium, an dem ich im Sommer 1908 das Reifezeugnis erhielt. Hierauf bezog ich die Universität Breslau, um dort Philosophie zu studieren. Ich hörte die Vorlesungen und nahm Teil an den Übungen folgender Herren Professoren und Dozenten: Baumgartner, Guttmann, Haase, Hoenigswald, Klaatsch, Kühnemann, Prätorius, v. Wenkstern. Während des Wintersemesters 1911/12 besuchte ich die Universität Erlangen und hörte die Vorlesungen und nahm Teil an den Übungen der Herren Professoren Falckenberg, Leser, Pechuel-Loesche.

Während meines Studiums an der Universität Breslau besuchte ich gleichzeitig das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau und hörte die Vorlesungen und nahm Teil an den Übungen folgender Herren Professoren und Dozenten: Brann, Guttmann, Horowitz und Prof. Levy.

Allen meinen Lehrern gegenüber fühle ich mich zur Dankbarkeit verpflichtet; ganz besonderen Dank aber schulde ich Herrn Prof. Dr. Falckenberg in Erlangen, der mich zu dieser Arbeit angeregt hat.

